
İLBER ORTAYLI
Batılılaşma Yolunda
MK
TARİH

İlber Ortaylı

BATILILAŞMA YOLUNDA

Tarih





İÇİNDEKİLER



Önsöz

Dostum Murat Bardakçı, Merkez Kitaplar adına bazı makalelerimi derlemeyi teklif ettiği zaman, buna hayır diyemedim.

Makaleleri genelde benim kadar dağınık ve birbiriyle ilgisiz yayın organlarında çıkan başka bir meslektaş yoktur. Bu yüzden bunları bir araya getirmeyi teklif edenlere, ancak şükran duyarım.

İSİS Yayınları'ndan Sinan Kuneralp, daha önce İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerimi 'Studies On Ottoman Transformation' başlığı altında yayımlamıştı. Gene Ankara'da bulunan Turhan Kitabevi de, Osmanlı ekonomisi üzerine yazdığım makalelerimi kalın bir cilt halinde neşretti.

Elinizdeki bu ciltte, Osmanlı millet sistemi, diplomatik ilişkiler ve ekonomi tarihi üzerine makalelerim yer alıyor. Bu makaleleri toplayıp redije eden dostum Dr. Erhan Afyoncu'ya ve Merkez Kitaplar Genel Yayın Müdürü İlknur Özdemir'e teşekkürü bir borç bilirim.

İlber Ortaylı
24/05/2007

*Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu**

Keçecizade Fuat Paşa'ya atfedilen bir nükte vardır: Muhaliflerinden mürai bir kişi, Bâbıâlî'nin parke döşenerek genişletilen caddesini över ve pek münasip bir iş yapıldığını söyler. Paşa da, "Bize atılan taşlarla döşettik," cevabını verir. Gerçekten de Tanzimat yöneticilerine çok taşlar atılmış, onlar da bu taşları bir devri bina etmek için kullanmışlardır. Ilımlı ve uzlaştırıcı bir yol izleyerek karşı görüşlüleri bile planlarını gerçekleştirmek için hizmete aldılar. Onlara göre bugünün muhalifi yarının çalışma arkadaşıydı. Tanzimat'ın öncü kadrosu, ne geldikleri meslek ve dünya görüşü, ne de toplumsal kökenleri bakımından birbirine benzemeyen kişilerden oluşur; aralarında bir uyum vardı, ama birlik olduğu söylenemez. Bâbıâlî diktatörlerinin birbirleriyle çekişmeleri bazı zaman parlamenter Avrupa rejimlerindeki iktidar ve muhalefet partilerinin sürtüşmesini aratacak derecedeydi. A. Cevdet Paşa gibi Süleymaniye medreselerindeki dik başlı softaları mat etmiş medrese bilgini ile sefarethanelerde yetişmiş Reşit Paşa, ağırbaşlı Ali Paşa ile nüktedan ve lafını sakınmaz Fuat Paşa hep birlikte bir devri yaratmışlardır. Tanzimatçılar, 19. yüzyılın ortalarında reformlarını geleneksel bir devletin kadrolarıyla çeşitli dil ve dinden grupların çatıştığı bir ortamda yürütmek zorundaydılar. Muhalifleri çoktu; ama hiç kimsenin burnunu kanatmadan, özgürlüğünü kısıtlamadan eski bir imparatorluğu çağdaşlaşma yoluna çıkardılar.

Tanzimat hareketini bazı çağdaş yabancı gözlemciler *'legislation*-yasama' faaliyeti olarak yorumlamışlardır.[1] Gerçekten de Tanzimat hareketi, kanun egemenliğini kurma ve yönetimi yeniden düzenleme olarak görülüyor ve anlaşılıyordu. Üstelik Tanzimat hareketini böyle niteleyenler sadece Avrupalı gözlemciler değildi, Tanzimat önderlerinin kendileri de girişimlerinin amacını ve yönetimini aynı biçimde değerlendiriyorlardı. Tanzimat hareketi bir devrimin atmosferini ve dünya görüşünü taşımıyordu. Tanzimat yöneticileri kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş, dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri veya öncüleri olmuşlardır. Ancak bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçü-

---

* İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1983, s. 170-183.

1 George Young, *Corps de Droit Ottoman*, Oxford at the Clarendon Press, 1905, s. XII.

de eski toplumdaki Osmanlı efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktır.

Mustafa Reşit Paşa, A. Cevdet Paşa, Ali ve Fuat paşalardan oluşan Tanzimat dörtlüsü, iktidarı tutucu ve görünüşte reformcu bir kadrodan devraldılar. Bu devir-teslim, eskilerin gözden düşmesi ve bir köşeye itilmesiyle gerçekleşti. Temkinli, hatta ürkek Mehmed Emin Rauf Paşa yeni döneme uyum sağlayamamıştı. Paşa gençliğinde ilk sadrazamlığı sırasında, reform girişimleri yüzünden Halet Efendi'nin kışkırtmasıyla Sultan Mahmud'un hışmına uğramış ve son anda padişah, paşanın yakışıklılığını kastedip, "Kallâvi kendisine pek yakışıyor"* diyerek canını bağışlamıştı. İhtiyar M. Emin Rauf Paşa radikal girişimlere karşı isteksizliğini, "Artık bu kallâvi bizi kurtaramaz," sözüyle ifade ederdi. Tanzimat döneminin elediği diğer devlet büyükleri, elli beş yıldır nezaret rütbesini taşıyan ve 'şeyh-ul vüzera' denilen Hüsrev Paşa, birbirlerinin kuyusunu kazan Akif Paşa ve Pertev Paşa gibi vezirlerdi. Hüsrev Paşa gizli bir tutucuydu, Mehmed Ali olayındaki gelişmelerde hırsının ve hatalarının payı görüldüğünden Tekirdağ'a sürgüne gönderildi. Akif Paşa ise rakibi Pertev Paşa'nın katline neden oldu. Bu son kanlı entrika idi ve Pertev Paşa'dan sonra Akif Paşa'nın da yıldızı söndü ve sürgüne gönderildi.[2] Artık meydan Pertev Paşa'nın yetiştirmesi olan ve yeni devrin politikacısı Mustafa Reşit Paşa'ya kalmıştı.

Reşit Paşa, Sultan Mahmud dönemi Bâbıâlî bürokrasisinin genç üyelerindendi. Kaleme aldığı belgelerdeki yazı ve anlatım padişahın hoşuna gitmiş, koruyucusu Pertev Paşa tarafından padişaha övülmüştü. Buraya kadar klasik Osmanlı kalemiyye sınıfının yetenekli bir üyesiyle karşı karşıyayız. Reformcu hükümdar bu yetenekli gencin Fransızca öğrenmesini ister; işte Reşit Bey ise padişahın bu emrini yerine getirdiğinde, artık yeni devir bürokrasisinin öncüsü olacak bir kişilikti. Öğrendiği dille dış dünyayı tanımıştı. Bâbıâlî'de süratle yükselen Reşit Bey, 1834'te Paris elçisi, sonra Londra elçisi, ardından hariciye müsteşarı ve az sonra da vezirlik rütbesiyle hariciye nazırı oldu. II. Mahmud'un ölümünde hariciye nazırlığı üstünde kalarak Londra elçisiydi ve döner dönmez Tanzimat Fermanı'nı ilan ettirdi.[3] 1857'de 61 yaşında ölene kadar beş kere Osmanlı Devleti'nin sadrazamı olmuş, hariciye nazırlığı, valilik, Meclis-i Vali, Meclis-i Tanzimat reislikleri gibi Bâbıâlî'nin yüksek görevlerinde bulunmuştu. Tanzimat döneminin diğer ünlüleri de onun geçtiği yolu izlediler. 19. yüzyılın yüksek bürokratları, bugün sadrazam, yarın nazır, öbür gün vali, sonra gene sadrazam olabilirlerdi. Ama her görevde dev-

* Kallâvi, sadrazamların giydiği kavuk.

2 Abdurrahman Şeref, *Tarih Muhasebeleri*, Kanun yay., İstanbul 1978, s. 18.

3 *a.g.e.*, s. 51 vd.

let yönetimini çok yakından etkiledikleri bir gerçektir. Ali ve Fuat paşaların, daha sonra Midhat Paşa'nın, A. Vefik Paşa'nın yaşam çizgilerindeki bu paralellik 19. yüzyılın devlet adamlığında kurumsallaşmış bir gelenek gibiydi.

Reşit Paşa'nın yandaşı Ahmed Cevdet Paşa daha ilginç bir hayat çizgisine sahipti. Yüz yıl önce yaşasa, ilmiyye sınıfının en önde gelen üyelerinden biri olarak kalacak Cevdet Paşa; ilmiyye sınıfındaki yüksek rütbesinden, yani kazaskerlikten mülkiye sınıfına geçiş yapmış, vezir olmuştu. Osmanlı tarihinde ilmiyye sınıfından mülkiye sınıfına geçiş yapanlar az da olsa vardı, fakat böyle yüksek bir rütbeden geçiş tek olaydır[4] ve Tanzimat reformlarının ilmiyye sınıfının gücü ve dünya görüşü aleyhine geliştiğinin ve laik bürokrasi ve dünya görüşünün berikilerin önüne geçtiğinin canlı bir örneğidir. Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin yenilikçi heyecanını veya dış dünyaya dönüklüğünü değil; tutuculuğunu, ılımlılığını temsil eder. Bütün yazdıklarında ve düşüncelerinde Ortodoks bir Sünni Hanefi olduğu açıktır. İslâmiyet onca hiçbir reformu gerektirmeyecek kadar üstün bir düzen getirmiştir. İlk müderrisliğinde Süleymaniye medreselerinin saldırgan ve ağzı kalabalık softalarını susturup saygılarını kazanacak kadar bilgisi güçlüydü. Laik bürokrasiye geçiş yapmadan önce Fransızcayı öğrendi, Avrupa hukukunu güya öğrendi, Hammer tarihini okudu. Yazdığı tarih eski vakanüvislerin yöntem olarak ilerisinde, ama çağdaş tarihçiliğin çok gerisindedir. 18. ve 19. yüzyıl başlarında Balkanlar'daki ulusalcı hareketleri, Arabistan Vahabilerinin isyanını nasıl değerlendirdiğini biliyoruz, ama bunlara bakarak Cevdet Paşa'yı saf veya çağının çok gerisinde bir adam olarak nitelemek de mümkün değildir. Paşanın yönetici olarak yazdığı teftiş raporları, hazırladığı nizamnameler zaman zaman tarihçiliğinin çok ötesinde bir gözlem ve değerlendirme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Cevdet Paşa 19. yüzyılın her bildiğini ve düşündüğünü yapmayan, sırrını mezara götüren devlet adamlarına tipik bir örnektir. Bizzat kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet*'teki bilgi ve yorumlar eserin diğer baskısında çıkarılmış veya değiştirilmiştir. Nedeni resmi sansür değil, paşanın kendi sansürüdür. Cevdet Paşa, yöneticilik söz konusu olduğunda tutuculuğuna rağmen görüşlerinden taviz vermekten çekinmemiştir. Bu tutumu eyyamcılığından değil, Tanzimat adamının 'hikmet-i hükümet' anlayışından ileri gerir. Akıllı, bilgili Cevdet Paşa, karşıtı olan Ali ve Fuat paşaları eleştirirken zaman zaman ölçüyü kaçırıp galiz bir üslub kullanır. Reşit Paşa'nın tercüme odasında gayrimüslim memur tutmadığını, Ali Paşa'nın ise oraya Ermenileri doldurduğu gibi sözlerle eleştirilerini sürdürür. Fu-

4 A. L. Chambers, 'The Education of a Nineteenth Century Ottoman Alim', A. Cevdet Paşa *IJMES*, 4, 464.

at Paşa'nın ise 'familyasının ırz-ı namusu konusunda laubali' olduğu dedikodusunu da yapar. Bu laubaliliğin nedeni ona göre Fuat Paşa'nın kayınpederinin Nuseyrî taifesinden olmasıdır.[5] Gerçekte yaşamları ve familyalarının yaşam tarzları da birbirinden pek farklı olmadığı halde, bir Cevdet Paşa medreseliliğine rağmen tek kadınla evlilik taraftarıdır ve eşine yazdığı mektuplar duygu doludur;[6] Cevdet Paşa, grup çekişmesinde işi ölçüsüzlüğe vardırmış görünüyor. Ne var ki adamlar bir vilayetteki ayaklanmanın bastırılması veya falan kurumun yeniden düzenlenmesi gibi sorunlarda bu tür çekişmeleri bir yana bırakır ve birbirleriyle aynı masanın etrafında otururlardı. Cevdet Paşa'nın Avrupa tarihi ve hukuku alanındaki bilgisi; doğu tarihi, İslam felsefesi ve fıkıh alanlarındaki geniş bilgisini ancak süsleyecek derecedeydi. Bu bilgileri muhafazakâr tezlerini savunurken kullanırdı. A. Cevdet Paşa özellikle M. Reşit Paşa'ya sadık olduğundan ve devrin gereğini anladığından Tanzimat hareketine hizmet etmiştir. *Ancak bazen takındığı taassup ve saldırganlığı* da aşan üslubu nedeniyle, Tanzimat hareketinin ve her türlü yeniliğin karşısındaki çevrelerin benimsediği tek Tanzimatçı devlet adamı oldu. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım kaleme aldığı *Cevdet Paşa ve Zamanı* adlı kitapta[7] M. Reşit Paşa ve Cevdet Paşa ikilisiyle Ali ve Fuat paşalar arasındaki çekişmeyi, ikincilerin Fransız politikasına taraftar olmalarına bağlar. Fatma Aliye Hanım'ın bu vehmi kendisini okuyanları ve okuyanların yazdığını okuyanları bugüne kadar yanıltmıştır. İngiliz ve Fransız politikasını kullanmak gibi hüner, daha doğrusu hüner gösterisini Tanzimatçılar sık sık tekrarlamışlardır; ama işleri bir elçiliğe kapılanarak yürütmedikleri açıktır. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım Tanzimat döneminin aydın kadın tipine bir örnektir. O devrin aydın gruplarıyla görüşür, özellikle diplomat eşlerini veya İstanbul'u ziyaret eden seçkin yabancı hanımları evine davet eder, davetten ve konuşulanlardan hükümeti haberdar ederdi. Gülnar Hanım diye bilinen Rus kontes Lebedov(a) da Yıldız'a jurnal edilen bu tür ziyaretçilerdendi.[8]

Tanzimat insanı yüzyıllar boyu küçümsenerek bakılan Beyoğlu'na adım atmıştı. Lamartine'in taşra kasabalarına benzettiği sözde şık semt Beyoğlu, taş binalarıyla İstanbul'un ahşap mahallelerine tepeden bakardı. Avrupa'ya özenen aydınların buluştuğu yabancı kitapçıları, Avrupa mamulâtı satılan mağazalarıyla Beyoğlu; İstanbullu Türk'ün yaşamında Avrupa'ya aralanan bir kapıydı. Caféleri, restoranları ve otelleriyle niha-

5 A. Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz: Y. Halaçoğlu, Çağrı yay., İstanbul 1980, s. 2.
6 Mübahat Kütükoğlu, 'Cevdet Paşa ve Aile içi münasebetleri', *Cevdet Paşa Semineri*, İ.Ü. Ed. Fak. 1985
7 Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Dersaadet, Kanaat Matbaası, 1332.
8 *Başbakanlık Arşivi Yıldız Evrakı* – 31-27/5/27/29 (27 R. 1309-1891).

yet apartman hayatıyla, İstanbullu Beyoğlu'na çok sonraları taşınmaya başladı. Taşınma artıp, Beyoğlu'na ayrılan saatler ve günler çoğaldıkça Beyoğlu da tiyatrosuyla, tüketim zevkiyle, sefahatiyle Avrupa taşrası olmaktan çıkıp Osmanlılaştı.

Tanzimatçı grubun alafranga sadrazamı olarak bilinen Mehmed Emin Ali Paşa, Mısır Çarşısı esnafından bir attarın oğludur. Attar akşamları çarşının kapısını da kapattığından muhalifleri, kendisine bevvabın (kapıcının) oğlu derlerdi. Diktatör sadrazamı tarihteki bir diğer diktatör sadrazamla karşılaştırarak yeren şairin taşlaması ünlüdür.

Kapıcızade ile Köprülünün farkı budur,
Birisi aldı Giridi, birisi verdi bugün...

Gerçekte Girit'i vermemiş, o günün koşulları içinde, kurtarmış sayılırdı. Diplomasi mesleğine Reşit Paşa gibi yeni geçiş yapmıştı. Fransızcayı kendisi öğrenmişti, kısa sürelerle Viyana ve Londra elçiliklerinde çalışmıştı. Reşit Paşa'nın elinden tutmasıyla Londra elçiliğine, sonra hariciye müsteşarlığına tayin edilmiş ve o sadrazam olunca da hariciye nazırı olmuştu. Beş kere sadrazamlık, sekiz defa hariciye nazırlığı yaptı. İzmir, Bursa valiliklerinde bulundu. Bâbıâlî'nin Reşit Paşa'dan sonra ikinci diktatörü o oldu, ama Bâbıâlî'yi de sarayın ve bütün ülkenin diktatörü haline getirdi. Sadaret makamına Sultan Abdülaziz bile saygı göstermek zorundaydı, protokolde ve resmi ilişkilerde Bâbıâlî'yi temsil eden kendisine karşı, en hafif saygısızlığa kesinlikle müsaade etmezdi. Ali Paşa'nın sadrazamlığı sırasında yönetim ve hukuk alanında Tanzimat döneminin en kalıcı düzenlemeleri gerçekleştirildi. Bu reformlar gerçekleştirilirken Avrupalıların oyununa gelinmediği, tersine ülkenin askerî ve malî zaafına rağmen Avrupa müdahalesini en aza indirecek bir yöntem izlendiği görülür. Bu ağırbaşlı, düşünerek eyleme geçen, en ağır kararları ve cezaları bile soğuk bir tebessümle belli eden adamın yakın çalışma arkadaşı, nüktedan, delidolu Fuat Paşa'ydı. Ünlü ulema ailesi Keçecizadelerden geliyordu ve tıp öğrenimi görmüştü. Fransız dilini kelime oyunları ve nükteler yapacak kadar iyi bilirdi. Ani karar ve uygulamalarına rağmen 1861 Suriye olaylarından mülteciler sorununa varıncaya dek, bütün güçlüklerin ustaca çözümünde payı büyüktür. Ali Paşa'yla akrandı ama onunkinden çok farklı bir toplumsal çevrede yetişmişti. Birbirine zıt karakterdeki bu iki adam birbirleriyle aynı politikayı izlediler. Daha doğrusu Ali Paşa, A. Cevdet Paşa gibi büyüleyici bir adamın bulunduğu bir ortamda Fuat Paşa'dan vazgeçemezdi. Ali ve Fuat paşalar yönetimde birbirlerinin sürekli halef-selefi olan ayrılmaz bir ikiliydiler.

Tanzimat bürokrasisinde ilişkiler henüz anonimleşmekteydi. Klasik Osmanlı bürokrasisinde aday memurlar kaleme çırak olarak girdiklerin-

de kendilerine mesleği öğreten amire bir usta, bir baba gibi bağlanır, birlikte çalışıp yükseldikleri akranlarıyla kurdukları kardeşlik ilişkisi hayat boyu sürerdi. Bu yüz yüze ilişkilerin modern bir kurumsallaşma içinde zamanla kaybolacağı açıktı, ancak Tanzimat bürokratlarının ilişkilerinde ve gruplaşmalarında eski gelenek ve etiket devam etmiştir, hatta resmî yazışmalarda bile bunu gözlemek mümkündür. Bir sadrazam, mabeyn başkâtibine yazdığı arz tezkiresinde eğer böyle bir yakınlıkları varsa 'devletli atıfetlu oğlum efendim hazretleri' veya 'karındaşı a'azz-u ekremim en sevgili kıymetli kardeşim' gibi bir hitapta bulunurdu. Resmi belgelerdeki literatüre yansıyan bu eğilimin politika ve yönetimdeki gruplaşmalarda başlıca etken olacağına kuşku yoktu.

Tanzimat bürokrasisinin yabancı dil bilen, dış dünyayı izleyebilen yetenekli üyeleri yanında yeni devrin kültürel atmosferine, çalışma yöntemlerine uyum sağlayamayanların da çokça bulunduğu açıktır. Böylelerinin içinde yabancı dili yanlış yazıp konuşanlar, koltuğunun altında lâf ola Fransızca gazetelerle dolaşanlar, kayrıldığı görevlerde gülünç işler yapanlar boldu. Ahmet Midhat Efendi'nin *Felâtun Bey ve Rakım Efendi* adlı romanı, 19. yüzyıl modernleşen bürokrasisinde gerçekten becerikli, okuyan ve yabancı dil öğrenen Rakım Efendi'yle, tembel, gösterişli ve yeni hayatı yüzeyden taklit eden Felâtun Bey'in kişiliklerinde bu iki tip memuru konu almaktadır. Felâtun Bey tipi memurların canlı örneği o devrin hariciye teşrifatçılarından Kâmil Bey'di. Fransızcasının gülünçlüğü ile tanınmış olanlardandı. 1867 yılında yeni kurulan Beyoğlu Altıncı Belediye Dairesi reisliğine tayin edilmişti. Fuat Paşa'nın bacanağı olduğundan yeteneksizliğine rağmen bu gibi görevlerle kayrılırmış. Kâmil Bey, devrinde Frenk mukallidi diye bilinirmiş.* Fransızcayı az bildiği halde devamlı Fransızca deyimler kullanmaya çalışırmış, işler çatallaştı demek için '*les affaires sont devenue fourchette*' veya 'ol babda irade efendimindir *à cette porte l'*irade *est à monseigneur*' gibi gülünç çevirileriyle ünlüymüş.[9] Tanzimat'ın başından beri bürokrasi üyeleri ve paşazadeler arasında Kâmil Bey gibileri; yeniliğe karşı tepki duyanlar tarafından devamlı hicvedilmiştir ve halen hicvedilmektedir. Bu nedenle siyasal edebiyatımıza yerleşmiş bir deyim olan Tanzimat tipi, Tanzimatçıların sadece bir grubunu, daha doğrusu ikinci sınıfını meydana getirenler için kullanılabilir. Gerçekte Tanzimat tipi, bizim toplumumuzda kendi kendini yetiştiren, eleştiren ve yeni ufuklar aramaya başlayan insanların ilk örneğidir. Tanzimat insanının oluşumunda geleneğin payı vardır ama ge-

---

* *Roquefort* peyniri yemeden sofradan kalkmamayı Frenk uygarlığı sandığından dolayı, peyniri hiç sevmeyen Sadrazam M. Reşit Paşa tarafından muaheze edilmiş.

9 Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-u Belediyye*, C. I, s. 1421-1422.

leneği değiştirme geleneği, Tanzimatçılarla başlamıştır denilebilir.

Budapeşte'de Tuna kıyısında şirin bir meydan, Jozef Bém adını taşır. Meydanda General Jozef Bém'in bir heykeli vardır. Macar halkı, 1848'de Kossuth'un önderliğinde Avusturya'ya karşı başlattıkları cumhuriyetçi devrime gönüllü olarak katılan Polonya lejyonu komutanının anısına bu heykeli dikmiş ve şükran borcunu bildirmiştir. General Jozef Bém, Osmanlı ordusunun ünlü Murat Paşa'sıdır. Osmanlı ülkesine sığınan Polonyalı, Macar ve İtalyan devrimci birliklerinin bir kısmı geriye yurtlarına veya, başka ülkelere gitmiş, bir kısmı da din değiştirip Osmanlı hizmetine girmişlerdi. Bu yeni Osmanlılar, 17. yüzyıldan beri Alman prensliklerinde, Rusya'da görüldüğü gibi orduya ve sivil idareye hizmet sunan başka ülkelerin maceraperest küçük asilzadelerinden çok farklıydılar, yeni ülkelerine derin bir bağlılıkla hizmet etmişler, Tanzimat reformlarının yürütülmesine yetenekleriyle katkıda bulunmuşlardır. Bir bakıma 1930'larda nazizmden kaçarak Türkiye'ye sığınan Alman bilim adamlarının üniversiteye yaptıkları hizmete benzer bir durum söz konusudur. Ancak 1849 Polonya-Macar mültecileri sadece Osmanlı ordusuna değil, sivil bürokrasiye ve kültür hayatına da yararlı hizmetler sundular.

Ordusunun kuruluşu tamamlanamamış ve reformun getirdiği sancı ve sıkıntılar içindeki Osmanlı Devleti Avusturya ve Rusya'nın baskılarına rağmen mütecileri geri vermedi. Sultan Abdülmecit; Tuna kıyısındaki kalelere sığınan ve başta Kossuth olmak üzere bütün Macar hükümet üyelerinin, Polonya-Macar komutanlarının bulunduğu binlerce kişiye, kendilerinin ve ailelerinin hayat ve şereflerinin taminat altında olduğunu, istedikleri ülkeye gidebileceklerini, Osmanlı hizmetine girenlerin de rütbe ve mesleklerine uygun görevlere atanacaklarını bildirdi. General Kmety, General Bém (Murat Paşa), Bordy, Przyenski, Czaikowsky (Sadık Paşa), Vimety (İsmail), Zanitski (Osman), Stein (Fernat), Nemegyis, Borzecki (Mustafa Celâleddin Paşa) gibi yüksek rütbeli Polonyalı ve Macar subaylar din değiştirerek Osmanlı hizmetine girdiler.[10] Dinini değiştirmeden Tuna kıyılarında kalan veya Haleb ve Kütahya'ya yerleştirilen küçük rütbeli subay ve erlerden Osmanlı sanayiinin ve tarımının gelişmesine yardımcı olacak birçok uzman çıktı. Topçuluktan haritacılığa, matematik eğitiminden veterinerliğe veya ressamlığa kadar 19. yüzyıl Osmanlı hayatına birtakım yeniliklerin girmesinde mültecilerin payı olduğu açıktır. Bizzat Midhat Paşa Tuna vilayetindeki sanayi mekteplerini Polonyalı-Macar mülteci öğretmenler sayesinde açabilmişti. II. Mahmud döneminden beri Osmanlı ordusu özellikle Prusya'dan uzman getirti-

10 *Ö. Haus Hof-St. Archiv*, PA XII Türkei fog 27, 2 Jaenner 1850 ve aynı karton fog. 445.

yordu. Ancak bu Prusyalıların reforma ne denli canla başla hizmet ettikleri şüphelidir. 1830 devrimi sırasında önce İngiltere'ye sığınan sonra Osmanlı ülkesine gelen General Skrzanowski ve maiyetindeki iki Polonyalı subayın Osmanlı hizmetine alınmasını Avusturya, Rusya ve Prusya şiddetle protesto etmişlerdi. Prusya elçisi Königsmark, bu olay üzerine Prusya'dan askerî uzman yollanmayacağı tehdidini savurmuştu.[11] Osmanlı'ya gerçekten hizmet edenler büyük devletleri rahatsız ediyordu. Bâbıâlî, 1831'de sürgündeki Polonya hükümetini, yani Polonya Millî Komitesi'ni tanımış ve komitenin Bâbıâlî nezdindeki temsilcisine elçi muamelesi yapmıştı.[12] Polonez ve Macar asıllı Osmanlı paşaları ve memurları sadece kendileri değil, evlilik yaptıkları ve akraba oldukları çevreye de yeni bir hayat tarzı getirdiler. 19. yüzyılın Osmanlı yüksek sınıfı arasında ulusalcı bir Batılılaşma bu çevrede başladı.*

19. yüzyılda İstanbul ve büyük liman şehirlerinde yeni bir hayat başladı. Bu yeni hayat tarzı, sadece kâgir konaklar, Avrupa mobilyası ve alafranga sofra adabıyla özetlenemez. Kadınlar eğitim görüyorlardı. Gazete ve dergi okunuyordu, asıl önemlisi roman okunuyordu. Kaçgöç büyük ölçüde devam etmekle beraber yüksek sınıfın kadını toplum hayatına giriyordu ve gezinti yerlerinde kadın erkek flörtü başlamıştı. Bazı tekkelere kadınlar da devam ediyordu.

Toplumda hareketlenen, renklenen bir hayat yanında, eskisinden farklı organize bir mistisizm de başladı. Devlet tekkelerin şeyhlerine maaş bağlatıyor, yiyecek ve tamirat yardımı yapıyordu; bir taraftan sayıları artan tekkeler ve müritlerle birlikte İstanbul'da meyhane sayısı da artmaktaydı. Sonra *punch* içilen dükkânlar, balo denen batakhaneler... Alkol keyfiyle, ayin cezbesi bir arada her sınıf halkı sarmaktaydı. Eczane ve doktorun yanında eski gelenekler de sürüyordu. İstanbul halkı Beyoğlu'ndaki hekimden, üfürükçüye taşınır olmuştu. İmparatoriçe Eugenie İstanbul'dayken Küçüksu Kasrı'nı Sultan Abdülaziz'le ziyarete gitmiş, padişah imparatoriçeye kolunu vermişti. Bu manzarayı çayırda toplanıp seyreden kalabalık arasındaki alafranga zevat, ikisini kol kola görmekten pek memnun olmuştu. Boğaz'daki mehtap sefaları, sayfiyedeki

---

11 *Aynı arşiv*, Türkei VI-68. fogl. 200-201, 20 Auût 1838 von Klezi'den Metternich'e rapor.

12 Nigâr Anafarta, *Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihî Belgeler*, basım yeri ve tarihi yok (muhtemelen 1980). Topkapı Saray Arşivi belgelerinden E 7835 kitap 5, 97, s. 98 vd. N. Göyünç, '1849 Macar Mültecileri ve Bunların Kütahya ve Halep'e Yerleştirilmeleri', *Türk-Macar Kültür Münasebetleri*, İ.Ü. Ed. Fak. 1976, s. 173-179.

* Mustafa Celâleddin Paşa'nın ilk ulusalcı kitabı ve düşünceleri ortaya attığını görmüştük. Oğlu Ferik Enver Paşa da aynı yolu izlemişti. Bu gibi aileler çocuklarına verdikleri eğitim ve kaçgöçten uzak yaşantılarıyla da üst tabakanın modernleşmesine yakın bir örnek oldular.

köşklerde kadınlı erkekli saz söz meclisleri tutucu çevrelerin ve A. Cevdet paşa gibilerin dedikodu ve eleştirilerine neden oluyorsa da, yeni hayat, bildiği gibi devam ediyordu. Alafrangalık laik eğitimin ve laik bürokrasinin derece derece benimsediği bir hayat tarzıydı. Eski devirde ince yaşam, ulema sınıfının büyüklerine özgüydü, şimdi ise sivil bürokrasi modern ve pahalı yaşam biçimine öncülük ediyordu.

Tanzimat aydını Avrupa'ya açılmıştı. Avrupa'nın ilk anda bir *'maniérisme'*le gelmesi doğaldı. Kalıp değiştiren her toplum gibi, Osmanlılar da *maniériste* bir dönemden geçiyorlardı. Rönesans kültürüne geçen Orta Avrupa'nın 15-16. yüzyılları ve Avrupalılaşan Rusya'nın 18. yüzyılını, Türkiye 19. yüzyılda yaşadı. Bir uygarlık çevresine girme aşamasındaki toplum, model aldığı toplumun kendine göre bir resmini çizer; o uygarlıkta ve hayat tarzında kendine göre demirleme alanları, referans noktaları saptar. Kuşkusuz, 19. yüzyıl Fransızına kendi toplumunun betimleyici ve belirleyici noktalarını sorsak; Tanzimat bürokratının Avrupa toplumu için çizdiği betimleyici çerçeveden çok daha farklı cevaplar alırdık. Bu gibi farklılıkları 19. yüzyılın yerli ve yabancı literatüründen tarayıp saptamak da mümkündür. *Maniérisme* kabuk değiştiren toplumun fertlerinin model resme göre edindikleri bir tür teatralitedir. 18. yüzyılın Avrupalı soylusu karısıyla baloya gitmeyi su içmek gibisinden bir olay olarak görürdü. Oysa Büyük Petro devrinde Prens Mençikof bu davranışıyla yeryüzüne inen bir inkılapçı ilah gibi gururlanır, bir başka soylu ise homurdanırdı. O yüzden uzun zaman çar sarayındaki balo ve *soiré*'ler bir amatör oyunu gibi başlayıp profesyonel bir rezalet halinde bitmiştir. Bazı alışkanlıklar alışkanlık haline gelmeden yapılıyordu. Davranışların amacı değil, düzenlenişi mühimdi. 1847 Haziranı'nda o dönemin ünlü virtüözü Ferenç Liszt İstanbul'a geldi. Avrupa saraylarında dinleyicilerin kalabalıklarına karşı kapris ve hırçınlıkla cevap veren büyük müzisyen, Osmanlı sarayındaki dinleyicilerinin dinleme adabı ve vakarına hayran olmuştu. Sultan Abdülmecid Avrupa müziğine ve operaya hayrandı. Eğitimini gördüğünden değil, görmediği, özlediği dünyanın atmosferine müzikle bir girişti bu. Batı edebiyatının ilk ürünleri çevriliyordu. Siyasî, ilmî bilgi ve yorumlar için değil; doğrudan doğruya hayata yeni giren bir öğenin, Fransızcanın üslup ve dil bakımından kusursuz örneklerini önce mütercim benimsemek sonra da tanıtmak amacında olmalıydı. 1859'da Yusuf Kâmil Paşa Fénelon'un *Telemaque*'ını, sonra Şinasi Lafontaine, Rcine ve Lamartine'i çeviriyordu. Münif Paşa Voltaire ve Fénelon çevirileri yaptı. Saray ve Bâbıâlî Batı'da kaleme alınan dünya tarihleri içinde Osmanlı toplumunun nasıl yorumlandığıyla ilgileniyor, olumlu görülen eser sahipleri taltif ve teşvik ediliyordu. Avrupa diline, bilimine, tekniğine karşı henüz bütüncü ve tartışmacı olmaktan çok, pragmatik bir yaklaşım söz konusuydu, ama bu fazla süren bir tutum olmadı.

Osmanlı aydını Batı'ya dönüp Doğu'yu terk mi ediyordu? 150 yıldır

tartışılan bu soru veya üstünde durulan bu iddianın ne derecede geçerli olduğunu da düşünmek gerekir. Aslında Tanzimat aydını, Batı'nın edebiyatı, düşüncesi, müziğine yönelirken; Doğu kültürünü de geçmiş yüzyıllardaki Osmanlı'dan daha sistematik ve ciddî bir ilgiyle incelemekteydi. İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'si 18. yüzyıl sonunda Pirîzade Mehmed Sadık tarafından çevrilmiş, Ahmet Cevdet Paşa da 6. bölümünü bu sıralarda çevirerek eser Türkçeye kazandırılmıştı. Klasik Arap ve İran edebiyatının Türkçedeki en iyi tercüme ve şerhleri 19. yüzyılda yapılmaya başlandı. III. Selim, II. Mahmud ve Tanzimat dönemi boyu. Türk musikisi en önemli değişmeleri geçirdi ve parlak çağını yaşadı. Kulaktan kulağa geçen besteler dönemi kapandı. Ethem Paşa ve Mısırlı Halim Paşa koleksiyonları gibi derlemelerle musiki eserleri düzgün kayıt ve korunma altına alındılar. Osmanlı vekayinamelerinin neşri, eski tarih eserlerine ciddî zeyiller yazılması, nümismatik tetkikler, düzgün arşiv kurulması da bu yüzyılın faaliyetidir. Tanzimat aydını geleceğe yönelik bir tarih bilincine sahip olmaya başlamıştı ve kültür mirasını da bu anlamda değerlendirmeye başladığı görülüyordu.

Hayatın hareketliliği, değişen toplumun yarattığı yeni şartlar, yeni imkânlar; genç bürokrasinin önünde açılan yeni ufukların, görkemin, renklenen yaşamın etrafındaki iktidar kavgasının getirdiği yorgunluk, mistisizme ilgiyi de artırdı. Tekkeler doldu, boşaldı, tasavvufî düşünce ve tecerüd seçkinlerin hayatının bir bölümünde yer etti. 19. yüzyıl seçkinlerinin çocukları piyano hocasının, Fransız mürebbiyenin eğitimine teslim edilirken; ailenin intisab ettiği tarikat şeyhinin eli de öptürüldü. Bu karmaşıklaşan renkli ortamda bir Doğu-Batı sentezi mi doğuyordu? Hayır... Böyle bir sentezin özlemi ve tartışması uzun bir süre söz konusu bile olmadı. Güzel olan, gerekli olan her şey denenmeli, alınmalı, öğrenilmeliydi. Reform çağının pragmatizmi yerini ideolojiye, tartışmaya daha sonra bırakacaktır; benzer eğitimden geçen, benzer hayat tarzına sahip insanlar aynı kavramların etrafında, İslam, Osmanlılık, Batıcılık, Türkçülük gibi düşüncelerin kavgasını yapmaya başlayacaklardır.

Osmanlı aydınları medreseli-mektepli diye ikiye ayrılmıştı. Yavaş yavaş mektepli ve alaylı ayrımı da başlayacaktı. Diploma ve düzenli eğitim 19. yüzyıl Osmanlı adamının hayatını ilk yıllarda etkileyen ve ayrı bir yola sokan iki kuvvetli toplumsal kurumdu. Osmanlı aydınının bu dönemde çok okuyup yazdığını söylemek güçtü. 1822-1842 arasında 250 kadar eserin basıldığı, bütün Tanzimat döneminde basılı kitabın ancak birkaç bini geçmediği biliniyor.[13] Oysa Büyük Petro döneminden Ekim

13 Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, s. 172-173 ve 175-176. Shaw, *a.g.e.*, s. 128. A. Tietze, 'The Study of Ottoman Literature', *Int. Journal of Turkish Studies*, 1981, v. 2, No: 1, s. 50-51. E. S. Doğramacı, *Turkish Woman in Tukish Literature of the 19th Century*, Leiden, 1969, s. 51. Güzin Dino, *La genèse du roman turc au XIXe siècle*, Paris 1973.

Devrimi'ne kadar Rusya'da 200 bini aşkın kitap basılmıştı. Sözlü kültür geleneği yaşamaya devam ediyordu. Avrupa romanları, düşünürleri okunur, dostlara anlatılır, notlar tutulur, tekrarlanırdı. Sivil veya asker olsun 19. yüzyıl Osmanlı aydını büyük imparatorluğu bir ucundan öbür ucuna gezerek, görerek öğrenir ve erken olgunlaşırdı. Düşünce ve davranışlarında sanıldığının aksine renklilik ve esneklik vardı. Siviller de, askerler de benzer konuları işleyip, benzer şeyleri öğrenerek laik eğitimden geçerlerdi. Taşra hayatında muallim ve zabıt beraberliği 19. yüzyıl aydın eğitiminin ve kültürünün temelini ve çatısını oluştururdu. Toplumsal ve kültürel değişimin belirli bir *ksenophobique* (yabancı düşmanı) tepki yarattığına kuşku yoktur. Ancak 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı aydınları, Batı hayat tarzına ve Batı kültürüne belirli bir rahatlıkla yaklaşabiliyorlardı. Bu yaklaşmada o kültürün temeline inmeden onu pragmatik bir tutumla uygulamanın payı olduğu kadar, ülkenin bağımsızlığının da rolü vardır. Osmanlı ülkesinde İslamcılık bile Batı kurumlarına ve Batı kültürüne karşı, Hind Müslümanları, Rusya Müslümanları kadar şüpheci ve itici bir eğilim içinde değildi. 31 Mart olaylarının kışkırtıcısı sayılan Derviş Vahdeti'nin *Volkan* gazetesinde İngiliz parlamentarizminin ve demokrasisinin kurumlarını benimseyerek savunduğu açıktır. Batı düşmanlığı Berlin Kongresi, Balkan Savaşı ve Hamidiye Panislamizmi ile slogan haline dönüşmekteydi.

Bir toplumda değişme başladığında bu değişim öngörülen alanlar kadar, öngörülmeyen alanlara da sıçrar. Osmanlı toplumu belki çok köklü bir değişim geçirmiyordu ama modernleşme toplumun her kesitine ve her kurumuna sıçradı. Osmanlı aile yapısı ve Osmanlı kadını da bu gelişmelerin dışında kalmadı.

Tanzimat döneminde Osmanlı kadınının hayatında kayda değer gelişmeler başlamaktadır; hayatı ayrı bir renge bürünmüştür. Bu renk değişikliğini sadece modadan, günlük yaşamdan, tüketim kalıplarındaki farklılaşmadan, yabancı dil öğrenmek veya piyano çalmak gibi yeni zevklerden ibaret görmemek gerekir. 19. yüzyılda Osmanlı ülkelerinde tarımda, eğitimde görülen bazı yapısal değişmeler ve bütün dünyanın yaşadığı haberleşme ve teknolojideki devrimin Osmanlı topraklarına da yansıması, klasik aile yapısını büyük şehir kadar kırsal alanda da yavaş yavaş değişim geçirmeye zorlayacaktır. Nihayet Ortadoğu ülkelerinde kadının özgürleşmesi sorunu bu dönemin modernleşme ideolojilerinde önemli yer tutar. İslamcı modernleşmeci akımdan, liberal düşünceye kadar bütün Ortadoğu düşünürleri klasik ailenin yapısı, kadının toplumsal yeri üzerinde duruyor ve değişiklik öneriyorlardı. Namık Kemal bu dönemde kadının eşitliği üzerine ilk çıkışları modern İslamcı bir açıdan yapıyordu. Bu imparatorluğun İzmir, Beyrut, Selanik gibi liman şehirlerinde ve Rumeli'deki bazı merkezlerin nüfusundaki göze çarpan büyü-

me dolayısıyla aile yapısında da modernleşmenin başlaması kaçınılmazdı. Anadolu kıtasında da, Türkiye'nin sosyal tarihi için önemli bir değişme başlamaktaydı. Çukurova, Amik, Maraş yörelerinde aşiretlerin iskânı nedeniyle göçebe nüfus yeni hayata geçmekteydi. Nihayet yüzyılın ortasında Ege Bölgesi, ardından Çukurova'da başlayan mono kültürel tarımın yarattığı toprak işçiliği kırsal kesimdeki ailenin geçimini ve yapısını etkilemeye başlayan gelişmelerdi. Kırsal kesimde bu dönüşümü başlatan faktörlerden biri de 1858 (H. 1274) tarihli Arazi Kanunnamesi'dir. Kanunnamenin çok çabuk ve etkin bir biçimde özel mülkiyet düzeni gerçekleştirdiğini, hele küçük ve orta sınıf çiftçiliği güçlendiren etkileri olduğunu söylemek güçtür. Ama tarım topraklarının mülkiyeti ve miras konularında yenilikler getirmediği de söylenemez. Bu kanunla işlenen toprakların tapulandırılması ve miras yoluyla intikali ister istemez kırsal kesimdeki büyük aileyi parçalayacak bir süreci başlattı. Bundan başka arazinin miras yoluyla intikalinde kız evlat da erkeklerle eşit pay alacaktı ki bu, hukuki yönden önemli bir gelişmedir. Diğer yandan kırsal bölgelerden ülkenin İstanbul, Beyrut, Selanik gibi büyük şehirlerine yapılan göçte de niteliksel bir değişim gözlenmektedir. Daha önce büyük şehre bekâr nüfus göç eder ve kısmen mevsimlik olarak kalırken, artık çeşitli nedenlerle aile göçlerinin başladığı görülüyor. İstanbul'un surlara yakın kesiminde, Haliç civarında ilk gecekondulaşma başlamaktaydı. Bu olguları şehirleşme ve çekirdek aileye geçişin başlangıcı olarak nitelemek abartma sayılmamalıdır.

Tanzimat döneminin getirdiği sosyo-kültürel değişim hiç değilse üst ve orta tabaka kadınının toplumsal hayata girişini hazırlayan altın bir dönem olmuştur. Modern İslamcı düşünürler çok karı evliliğinin kalkmasına ya da sınırlandırılmasına yönelik yeni yorumlar getirirlerken, gerek Osmanlı ülkesinde, gerek diğer Ortadoğu ülkelerinde ve Rusya periferisindeki düşünür ve yazarlar eski aile yapısı ve evlenme geleneklerine karşı kampanya açmışlardı. İbrahim Şinasi Bey modern tiyatromuzun ilk eseri sayılan* *Şair Evlenmesi*'nde biraz naiv bir üslûbla eski evlilik geleneklerini yererken, Azerî dramaturjisinin kurucusu Mirza Fethali Ahundov ve izleyicileri tiyatro yapıtlarında İslam kadınının kapalı hayatını, pederşahî aile düzenini, kız çocuklarının cahil bırakılmasını durmaksızın yeriyorlardı. 1880'lerde Rusya Müslümanlarından bir grup kadın, *Alemi Nisvan* adlı bir kadın gazetesi çıkararak feminist hareketi

* Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı komedisi bizim modern tiyatromuzun ilk eseri değildir. Fahir İz 1958'de Viyana'da yazma bir Türkçe oyun bulmuştur. *Pabuççu Keşger Ahmedin Maceraları* diye özetlenecek bu oyundan daha başka veya eskileri de bulunabilir, ancak Şinasi'nin oyunu o devirde temsil edilen ve tutunan ilk tiyatro oyunu olma özelliğini korumaktadır.

yaygınlaştırmak çabasındaydılar. Tanzimat maarifinin en önemli girişimlerinden biri, ortaöğretim alanında *inas rüşdiyeleri* açarak kız çocuklarının eğitim olanağını geliştirmek olmuştur. Kız çocuklarının sayılarının artması ve 19. yüzyıl sonunda eğitim derecesinin liseye kadar yükselmesi ise yeni bir meslek grubunun ortaya çıkışını sağladı. Muallime hanımlar... Kadının çalışma hayatına girişi, Türkiye tarihinde sanayiden önce eğitim alanında olmuştur ki, bu gelişme günümüz Türkiye'sinde kadının bürokrasideki güçlü durumunun bir nedenidir.[14]

Tanzimat dönemindeki kültürel açılımla ortaya çıkan yeni aydın grubunun üyeleri arasında üst sınıftan kadınlara da rastlanmaktadır. Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım, Şair Nigâr Hanım bu tip aydınların prototipidir. Büyük kentlerde kadın evin dışına çıkmıştır. Boğaziçi'ndeki mehtap gezilerinden, Beyoğlu'ndaki alışverişlere kadar birçok yerde kadının toplumsal hayata girişini, Tanzimat'ın devlet adamlarından Cevdet Paşa, zenperestliğin ve muaşakanın artması olarak nitelendirir.[15] Sanayileşme ve kentleşmenin yavaşlığına rağmen toplumda kadının 19. yüzyıldan beri ılımlı bir özgürleşme sürecine girdiği görülüyor. Sanayileşen Avrupa'da kadın, özgürlüğünün bedelini çok pahalı ödemiş, toplumsal hayatta yeni güçlüklerle karşılaşmıştır. Benzer bir gelişme ülkemiz kadınları için henüz başlamaktadır, ama koşulların farklılığından dolayı Türkiye'de kadının özgürlük için ödediği bedelin, Avrupalı kadınınki kadar ağır olduğu söylenemez. Bu farklı koşullar, yakın tarihimizdeki reformların sanayileşmeden önce özgürlük için uygun bir zemin hazırlamasından ileri gelmektedir.

Tanzimat döneminin devlet adamları, yürürlükteki aile hukuku ve evlenme geleneklerinin sorunlar yarattığının farkındaydılar. Rengârenk dinî yapıda herkese hitap edecek bir aile hukuku; bu konudaki yasama programları Sadrazam M. Emin Ali Paşa'nın Fransız Medenî Kanunu'nu kabul etme girişimine kadar varmaktadır, ama hiçbir cemaat bu konuda müsait davranmadığından geleneksel evliliği düzenlemek için bazı ferman ve tembihler çıkarmakla yetinmişlerdir. Bu ferman ve tembihler,

---

14 Birinci Dünya Savaşı başladığında bazı nezaretlerde kadın memur istihdamına başlanmıştı. Balkan Savaşı'nda ise kadın amele taburları teşkil edilerek kadınların kol işçiliğine çekildiği de görülür. Bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat*, Yurt Yayınları, Ankara 1982, s. 316, 341, 412.
Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Darülfünun'un muhtelif şubelerinde bazı yüksekokullarda kız öğrencilerin bulunması, kızların eğitimindeki gelişmenin yarattığı olağanüstü bir durumdur. Çünkü devirde Avrupa ve Kuzey Amerika'nın bazı üniversitelerinde ya tamamen ya da bazı şubelere kız öğrenci kabul edilmediği, ders ve seminer izleyenlerin ise diploma sınavlarına kabul edilmediği bilinmektedir.

15 A. Cevdet Paşa, *Ma'rûzat*, s. 9-10.

esas olarak evlenme sırasında başlık ödemeyi yasaklamakta, ağır masrafların yapılmasını önlemek istemekteydi.[16] Kuşkusuz bu ferman ve tembihlerin yaşayan gelenekleri ortadan kaldırdığı söylenemez, bunlar aile hayatındaki belirli gelişmeleri yansıtmaktaydılar. Tanzimat döneminde hiç değilse şehirli nüfus arasında ekonomik ve sosyal zorunluluklarla, eski geleneklerin ve çok karı evliliğinin adamakıllı gerilediği* ve hoş karşılanmadığı bilinmektedir.

19. yüzyılda ülkenin büyük şehirlerinin de fizikî dokusunda ve yaşam biçiminde değişmeler görüldü. Saray, Bâbıâlî denen sadrazam konağı, Süleymaniye'deki Ağa Kapısı ve Şeyhülislamlık'tan başka belli başlı resmî bina tanımayan İstanbul'un bir bölümü nezaretler, devlet daireleriyle donandı. Beyoğlu ise bankalar ve ticarethaneler, mağazalar, restoran ve cafe'lerle doldu. İstanbul'un her yerinde kâgir okullar, karakollar gibi 19. yüzyılın mimarî zevkini yansıtan yapılar yükseldi. Nihayet Avrupa'nın ilk metrolarından biri olan 'Tünel', Karaköy ve Beyoğlu arasında işletmeye açıldı. 19. yüzyılda Boğaz'ın iki yakasında, Adalar'da, Çamlıca ve Kadıköy'de sayfiye hayatı başladı. Önceleri sadece azledilmiş devletluların, Rum balıkçıların yaşadığı uzak Boğaz köyleri vapurların gidip geldiği mevsimlik oturulan semtler halinde İstanbul'la bütünleştiler. Büyük şehirlerde varlıklı, orta halli ve fakirlerin oturduğu semtler birbirlerinden ayrılmaya başladı. Beyrut, İzmir, Selanik gibi zengin liman şehirleri de İstanbul'la birlikte aynı değişim sürecine girdiler. Bâbıâlî düzgün parke döşeli caddeleri, hükümet binalarıyla imparatorluğun idare merkezi olduğunu gösteriyordu. 19. yüzyılda İstanbul devamlı kaldırım, su yolu inşaatı ve genişletilen caddelerle bir şantiye görünümü aldı. Başarılamasa bile imparatorluğun başkenti, ilk defa plana göre düzenlenmek isteniyordu. İlk park (Tepebaşı) bu dönemde yapıldı. Kayıkçıların felaket günü gelip çatmıştı. Karaköy ve Eminönü köprüyle bağlandı, şehirde iskeleler arası vapur seferleri başladı. Sayfiye yerleri içinde Yeniköy, Tarabya yazlık sefarethanelerin ve yükselen Rum burjuvazisinin semtiydi. Beyoğlu Taksim'e doğru gelişti. 20. yüzyılın başında Gümüşsuyu, Ayaspaşa gibi semt-

---

16 Şerafettin Turan, 'Tanzimat Devri'nde Evlenme', *İş ve Düşünce Dergisi*, XXII, sayı 182, İstanbul, 1 Ekim 1956, s. 14-15.

* Osmanlı toplumunda muhtelif toplumsal tabaka ve bölgelerdeki aile tiplerinin günlük yaşayışı, sosyo-kültürel davranış kalıpları, tüketim ve kazançları henüz ciddî araştırma konusu olmamıştır. Özellikle sosyal değişimin hızlandığı 19. yüzyıl için bu araştırmaların sınırlı sayıdaki her yerde pek düzenli olmayan nüfus kayıtları, seyahatnameler ve kuşkusuz romanların ve hikâyelerin taranarak yapılması gerekmektedir. Hüseyin Rahmi Gürpınar veya Ahmet Rasim'in bu eserleri, bu arada 19. yüzyıl halk hayatını anlamamıza yarayacak meddah hikâyeleri küçümsenmeyecek kaynaklardır. Türkiye bütün Ortadoğu'da son yüzyılda ekonomik yönden en hızlı değişim geçiren ülkedir. Bu değişimde sadece tarımsal, sınaî gelişme değil, önemli ölçüde hukuk reformları ve sosyokültürel reformlar da etkin olmuştur.

ler her dinden zengin İstanbulluların apartman yaşamına geçtiği bölgeydi.

Geleneksel Osmanlı şehrindeki mahalle, henüz sınıf ve statü farkına göre biçimlenmiş bir mekân değildi. Bir paşanın konağı karşısında, küçük bir evkaf kâtibinin aşıboyalı küçük evi, ilmiyye ricalinden bir efendinin kâşanesinin yanı başında mahalle su yolcusunun kulübesi bulunur, bütün bu insanlar birbirleriyle her gün karşılaşır, belirli bir sosyal dayanışma, saygı ve himaye kuralları içinde yaşarlardı. Aynı tarz hayat gayrimüslimlerin şehrin kenar bölgelerine sıkıştırılmış mahallelerinde de görülürdü. Ama bazılarının artan servetleri konak ve şık binalara, bu şık bina ve konaklar sıklaşan semtlere yığılmaya başlayınca; cemaat ruhunun yaşadığı eski mahalleler de nitelik değiştirmeye başladı. Aksaray'ın ötesi orta halli ve fakirlerin semti oldu. Tıpkı Avrupa'nın büyük başkentlerinde olduğu gibi, ayrı sosyal sınıfların yaşadığı mahallelerde, farklı bir argo ve şive gelişti. 19. yüzyılın İstanbul'unda henüz ilmiyye sınıfının önde gelen efendilerinin, büyük memur ve paşaların yaşadığı Fatih-Aksaray-Laleli semtlerinde İstanbul şivesinin (ağzının) en makbulü konuşuluyordu. Kasımpaşa sakinlerinin şiveşi, Karagümrük mahallesinin gelenekleri küçümsenirdi. Yangınların silip süpürdüğü şehirde zengin konakları ahşap da olsa yangın duvarları ve geniş bahçelerle çevriliyor veya kâgir bina mimarîsi gelişiyordu. Gerçekte 18. yüzyıldan beri Osmanlı mimarîsi Avrupa'nın etkisi altındaydı. 18-19. yüzyıl İstanbul'unun bazı kasır ve köşkleri, Nuruosmaniye Camiî, Selimiye Kışlası gibi yapıları Osmanlı barok mimarîsinin örnekleri diye betimlenir. Kuşkusuz barok mimarî ve sanat için gerekli koşulların Osmanlı toplumunda olup olmadığı tartışılacak konudur, kaldı ki Avrupa'da barok devrin kaynağı ve niteliği de halen iyi anlaşılıp tarif edilmiş değildir. Ancak bu yüzyılda Orta Avrupa baroğunun tamamlanmış ve daha iyi tanımlanmış bir üslup olarak bir ölçüde Osmanlı ülkesini etkilediği de açıktır. Osmanlı baroğu[17] denen mimarînin ise özellikleri 18. ve 19. yüzyılda sadece başkentte değil, taşradaki bazı kamusal yapılarda ve âyan konaklarında bile görülür. 19. yüzyılın ünlü Ermeni mimarları Balyanlar, bu ortamın yaratıp zenginleştirdiği aileydi. Balyanlar bir yüzyıl boyu Dolmabahçe Sarayı'ndan, Ortaköy Camiî'ne ve Beylerbeyi Sarayı'na kadar onlarca binayı yapmışlardır. Maraş ve Kozan arasındaki Belen köyünden çıkan, 1730'lardan beri faal olan bu aile İstanbul'un Beyazıt Kulesi, Bendler, Çırağan Sarayı gibi yapılarıyla şehre damgasını vurmuştur.[18]

17 Osmanlı baroğu deyimini kullanan ve 18. yüzyıldan itibaren böyle bir nitelemeyi yapan C. E. Arseven'dir. Bkz. *L'Art Turc* (Türk Sanatı), Cem Yayınevi, 1970. Bu konudaki bir tartışma için Doğan Kuban, 'Osmanlı Mimarisinde Barok ve Rokoko', *Türk İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul 1982, s. 115 vd.

18 Pars Tuğlacı, 'Osmanlı Mimarisini Batılılaştıran Balyan Ailesi', *Yıllar Boyu Tarih*, Şubat 1983, s. 39-42. Semayi Eyice'nin Balyanlar'ın kökenini Belen olarak göstermesine karşılık P. Tuğlacı Kayseri'yi göstermektedir(?)

Balyanlar yerel süsleme, oymacılık, camcılık gibi geleneksel sanatları yeni yapı teknikleri ile kaynaştırmışlardır. Ortaya çıkan eklektik mimarî, 19. yüzyıla özgü beğeniyi, eğrisi ve doğrusu ile en geniş biçimde yansıtır. Balyan ailesi geleneksel inşaat ustalığından modern mimarî eğitimine ve mimarlığa geçişi temsil etmekteydiler. Yaptıkları eserler ampir, barok, rokokonun izlerini taşımakla beraber, 19. yüzyılın özgün Osmanlı mimarîsi sayılmaktadır. Bu yüzyılda İstanbul'un modern mimarîsine damgasını vuran bir diğer mimar grubu Fossati'lerdir. Fossati'lerin günümüze kalan eserleri azdır. İsviçreli olan Fossati'ler, Milanı Brera Akademisi'nde yetişmiştir. Bu akademi 19. yüzyılda tamamen Rus Çarlığı'nın zevk ve talebine göre eğitim yapıyordu, çünkü mezun mimarlara orada iş bulunuyordu. Neorönesans dediğimiz üslupla çalışan Fossati'lerden Giuseppe, 1830'larda İstanbul'da yanan Rus sefaretinin mimarıdır. 19. yüzyıl güzelliği ve görkeminden dolayı yeni binanın çarın İstanbul'daki müstakbel sarayı olarak tasarlandığı dedikodusu da çıkmıştı. Fossati'ler Bâbıâlî çevresinin aradığı adamlar oldu.

Fossati'lerin Osmanlı mimarîsine girişleri Ayasofya'nın tamiriyle başladı. Ayasofya'nın çatlaklarından dolayı tamiri gerekiyordu. Sultan Abdülmecid Balyanlar'a iltifat etmeyerek tamir işini Fossati'lere vermiş ve Temmuz 1849'da Ayasofya'nın onarımı bitmişti. Sultan Abdülmecid bu arada mozaikleri kazıyıp resmeden Fossati'ye bu mozaikleri bastırması için para yardımında bulunmuş ve Ayasofya mozaiklerinin ilk baskısı böylece yapılmıştır. Fossati'lerin yapıları yöneticileri etkilediğinden Darülfünun (sonraki Adliye) binasının yapımı kendilerine veriliyor. Arkadan İran elçiliği de onlara yaptırılıyor.[19] Fossati'ler böylelikle Tanzimat Türkiyesi'ndeki mimarî ile Rusya'daki mimarînin benzeşmesini sağlamışlardır. Bu ortaklıkta neorönesans üslubun görkemi büyük rol oynamaktadır. Kamusal binalar ve sayılı konakların dışında, şehirler henüz yangınların silip süpürdüğü ahşap yapılardan vazgeçebilmiş değildi. İzmir, Selanik gibi şehirler ve İstanbul'da Beyoğlu'nda dar bir bölge kâgir konut mimarîsine ancak geçmişti. Tanzimat'ın önderi olan Reşit Paşa daha 1830'larda Londra elçiliğindeyken kâgir yapıların artırılması ve bunun için inşaat ustası yetiştirilmesi gereği üzerinde durmuştu.[20] Ancak toplum henüz pahalı konut yapımına geçecek durumda değildi.

19. yüzyılın Osmanlı toplumu bir arayış ve yöneliş içinde idi. Bu yöneliş ve arayışta 20. yüzyıl başında olduğu gibi ulusal niteliği saptamak, Avrupa sanatı ile mahallî veya ulusal (?) özelliklerin sentezini yapmak gibi endişeler henüz ağır basmamıştı. Tanzimat döneminin mimarîsinde

---

19 Fossati'ler üzerindeki bu bilgiler Semavi Eyice'nin araştırması ve TTK 1982 yılı *Atatürk Konferansları* dizisindeki konferanslardan elde edilmiştir. Ayrıca bkz. *İstanbul Ansiklopedisi*, C. XI.

20 Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, s. 113.

olduğu gibi edebiyatında da mahallîlik kendiliğinden yaşamış ve etkisini sürdürmüştür. Şeker Ahmet Paşa'da Osman Hamdi Bey'de görüldüğü gibi Batı resmi ile Türk sanatının sentezini yapma bilinci veya endişesi yoktur. Aslında Osman Hamdi Bey de seçtiği konularla; empresyonist okul içerişinde sözde kendine özgü yanları olan bir Türk okulu yaratabilmiş değildir. Tanzimat edebiyatının yazar ve şairi de, pek bilincinde olmadan geleneksel klasik Osmanlı nesrinin ve şiirinin biçimini korumuştur. 20. yüzyıl başındaki millî edebiyat 'millî' sözünü ve 'milliyetçiliği' kullandığı için böyle nitelendiriliyor, yoksa öz ve biçim yönünden 19. yüzyıl Türk edebiyatından daha millî olduğu tartışmalıdır. Tanzimat romanının meddah hikâyelerinin üslup ve biçimini koruduğu, hatta konuların bile 'Hançerli Hanım', 'Sansar Mustafa' gibi meddah hikâyelerinden kaynaklandığı, Namık Kemal, Ahmet Midhat, Samipaşazade Sezai gibi yazarlarda bu geleneksel yapının ağır bastığı edebiyat tarihçilerimiz tarafından belirlenmiştir.[21]

Tanzimat devri Türk edebiyatının 19. yüzyıl dünya edebiyatı içinde seçkin bir yeri olamaz; bu edebiyat bizi yansıttığı için çözülmesi gereken bir konu, bir sorundur. Biçim yönünden bu edebiyat ağır bir evrim geçirdiği halde, içerik yönünden anî bir nitelik değişmesi geçirir. N. Kemal, Ahmet Midhat, Mehmet Murat, Şinasi; roman, tiyatro ve şiir dalında halk öğretmenliği yapmaktadırlar. Örneğin Mehmet Murat *Turfanda mı, Turfa mı* adlı romanında ahlak öğretmenliği (tekzib-i ahlâk-ahlâkı düzeltme) rolünü üstlenmekte, bunu bir roman türü olarak savunmaktadır. Yüzyılın sonunda (1890-91) yazdığı bu romanda yazar, askerlik, memuriyet, aile hayatı gibi kurumları ilkel bir anlatımla tek tek ele alıp eleştirmektedir.[22] Biçim ve üsluptaki ilkelliğine rağmen Tanzimat yazarı toplum öğretmenliğine erkenden girişmiş ve kendisinde siyasal toplumsal bir misyon görmüştür. Ne var ki aynı edebiyatın 19. yüzyılın sonunda; Avrupa edebiyatının ustalık düzeyini temsil eden Rus edebiyatına aldırış etmeden Fransız *parnassién*'lerini, sembolizmi izleyip tamamen biçimci bir niteliğe büründüğü açıktır.

Tanzimat toplumunun aydını ansiklopedisyen olma isteğindedir. Devlet adamından yazarına bu toplumun seçkinleri; tiyatrodan gazeteye, mimarîden filolojiye ve doğa bilimlerine kadar her konuya el atma ve düzenleme çabasındadır. İlk roman yazarı olan Şemsettin Sami, ilk

21 Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu*, Cem Yayınevi, 1978. P. N. Boratav, *Folklor ve Edebiyat*, Aday yayınları, 1982, s. 310-312. Berna Moran, 'Âşık Hikâyeleri ve İlk Romanlarımız', *Eleştiri*, Ocak 1983, s. 34-41.

22 Güzin Dino, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1954, s. 34-37.
Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatı'nda Hikâye ve Roman (1859-1959)*, Bilgi Yayınları, Ankara 1971, s. 125-129.

sözlükleri ve ansiklopediyi de ortaya koymuştur. Sadrazam Ali Paşa, Güllü Agop'un Osmanlı tiyatrosunu devletin finanse etmesini gerekli görmüş ve bazı temsilleri de teşvik için izlemiştir. A. Vefik Paşa, tiyatro çevirmenliğinden sözlükçülüğe kadar her alana el atmıştı. Modernleşme çabasındaki bir toplumda bunlar doğal ve faydalı eğilimlerdir. Ancak 19. yüzyıla kadar Türk toplumunun Batı kültürüne olan yabancılığı kendisini özellikle tarihçilikte, iktisatta* ve toplumbilimde göstermektedir. Bu toplumda bilgi birikimi, araştırmayı örgütleme ve kurumlaştırma çabası ise sınırlı kalmıştır. Mart 1864'te Cemiyeti İlmiyeyyi Osmaniye ilk kütüphaneyi açana kadar başkentte ve taşra şehirlerinde kütüphane, yazmaların yığıldığı vakıf depoları demekti. Tarih yazıcılar için düzenlenmiş arşivler yoktu ve Osmanlı tarihçiliği halen vakayinamelere dayanıyordu. 19. yüzyılda Türkiye'de tarihçiliğin büyük atılımlar yapıp bilimsel temele oturduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak yüzyılın sonunda N. Kemal ve Mizancı Murat Bey gibileri tarafından tarih belli bir tarih ve toplum bilinciyle başlamış değildi. Tanzimat hareketinin devrim olarak başlamadığının bir göstergesi de budur. Tanzimat Türkiye tarihinde devrim değil, hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir harekettir.

Tanzimatçı devlet adamlarının ilk kuşağının pragmatik reformculuğu, bir kuşak sonra siyasal ideolojiye, grup ve kişi çekişmesi programlı bir siyasal muhalefete dönüştü. Mustafa Reşit Paşa'nın aydın mutlakıyetçiliğiyle başlayan dönem, Midhat Paşa'nın anayasalcılığıyla noktalandı. 1860'larda Osmanlı düşünce hayatının en önde gelen üç kişisi, laik ulusçu düşünceli olan Şinasi,[23] onun yanı başında modernleşmeci İslamcı Namık Kemal ve İslamcılıkla laiklik, Türkçülükle Osmanlıcılık arasında gidip gelen Ali Suavi idi. Osmanlı düşünürü henüz açık seçik siyasal ideolojisini ve programını belirlemiş değildi. Siyasal düşünce ve muhalefet emekleme devrinde olmasına rağmen, gelişmelere bakıldığında Osmanlı ülkesinin geleneksel siyaset ve hayat tarzından çıktığı anlaşılıyordu. Bundan sonra Osmanlı toplumunu modernleşme olayının kalıpları içinde değerlendirmek kaçınılmazdı. Modernleşmeye tepkiler de kuşkusuz güçlenmişti. Modernleşme her toplumda yeniye tepki doğuran bir olaydır: Avrupa uygarlığına yüz elli sene önce giren Rusya'da bile Aksakov, 'geriye dönelim' diye haykırıyordu. Çağdaşlaşmanın getirdiği bunalım Rusya'daki kadar şiddetli olmasa da, Osmanlı toplumunda da tepki yarattı. İlk anda yöneticiler de muhalefetin rengini ve niteliğini anlayamadılar. Çünkü Osmanlı toplumundaki her olay ve kurum gibi, siyasal düşünce ve siyasal muhalefet de değişmişti.

---

* İktisat bilimiyle ilgili bilinen en eski yazma, 1830'lara ait olup mütercimi belli değildir. Daha çok genel kavramlar ve Malthus nazariyesi üzerinde durmaktadır. İlgili yazma tarafımızdan yayımlanmıştır. *Yapıt* dergisi sayı 1/1983.

23 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınları, Ankara 1973, s. 252.

Yeni Aydınlar

Takvimi Vekâyi'nin 6 Şubat 1866 tarihli nüshasında* hükümet tarafından, Paris'teki muhalifler aleyhinde içeriği ve üslubu ilginç bir bildiri yayımlanmıştı; 'Paris'te kurulan bir fesad cemiyetinin üyelerinin ötede beride tahrik ve dedikodu yaptığı, hükümet aleyhinde bulunmanın kendilerine zararı dokunacağı ihtar edildiği halde, ismi geçen cemiyetin rezil kişilerden oluştuğu ve bunların bazı zadegân aleyhinde iftira dolu mektup ve imzasız mazbatalar bastırıp dağıttıkları, alçaklık ve rezaletlerini, herkesin bildiği bu gibilere inanılmaması gerektiği' tembih ve ilan ediliyordu. Sözü edilenlerin Genç Osmanlılar olduğu açıktı.

Ali Paşa'nın Bâbıâli'de kurduğu otoriter yönetimden nefret edenler 'istibdat'tan söz etmeye başlamışlardı, istibdat sözü 'despotizm' karşılığı kullanılır olmuştu. Oysa daha elli yıl önce bir Osmanlı efendisi için 'istibdat' İslam ülkesindeki bir yöneticinin olağan yönetimini ifadede kullanılabilecek bir sözdü. İslamcı siyasal kuramda istibdat sözü geçen ve doğru yönetimle özdeştir. Şeyhülislam Mehmet Ziyaüddin Efendi'nin verdiği, Sultan Abdülhamit'in ha'l fetvasında istibdat suçlaması yoktu. İstibdat sözünü Genç Türk politikacıları kullanıyordu. Tanzimat reformları Osmanlı aydınlarını ayrı bir dünya ve yönetim anlayışına götürmüştü.

Sultan Abdülmecid yönetimine karşı bir darbe girişimi bastırılmıştı. Tarihimizde Kuleli Vakası olarak bilinen bu olayın gerçek bir hükümet darbesi girişimi olup olmadığı henüz bilinmiyor. Ondan başka darbecilerin siyasal tutumları da açık değildir, tutucu bir düşünceyle mi, yoksa anayasacı-demokrat bir eğilimle mi hükümete karşı çıkmışlardı? İkinci bir darbe girişimi de 1865'lerde oluşan İttifak-ı Hamiyyet adlı bir gruptan geldi. Osmanlı toplumu siyasal gruplaşmalar dönemine girmişti. Gerçi bu gruplaşmalar, 19. yüzyıl dünyasındaki siyasal ideolojilerin tutarlı veya tutarsız bileşimi olan programlar etrafında oluşmaktaydılar; ancak siyasal modernleşme sürecine girildiği açıktı. 1840'larda Tanzimatçıların yarattığı politikada uyum ve anlaşmaya dayanan ortam yerini siyasal kutuplaşmaya terk ediyordu. 1860'ların muhalifleri henüz laik ulusalcı ideolojiye veya billurlaşmış radikal görüşlere sahip değiller. Kendilerini Genç Osmanlılar olarak adlandırıyorlardı, ama Avrupa, ihtiyar imparatorluğa yeni bir ruh ve hayat vermek isteyen bu grupları 'Jeune Turc' diye adlandırdı. Jön Türklük özgün bir siyasal kimlikti. Köhneyen monarşilere karşı ayaklanan, direnen bütün ülkelerin muhalifleri bu isimle anıldı. Portekizli Jön Türkler gibi...

Modern çağın toplumları artık tarihi yaşamayıp, yapıyorlardı. Tanzimat aydını da tutucu yöneticisinden muhalif yazarına kadar çağdaş

---

* *Takvimi Vekâyi*, No: 832, 1288-20 Ramazan.

dünyada var olmak için değişmek ve olaylara yön vermek gerektiğini anlamıştı. Geleneği korumak için onun bilincinde olmak gerekir. Varlığını sürdürebilmek için Osmanlı aydını, geleneğini ve ortamını farklı anlayışla da olsa değerlendirmeye ve eleştirmeye başlamıştı. Edebiyat zevkinden yönetime, Avrupa politikasından modernleşmenin yöntem ve ölçüsüne kadar birçok konu tartışılıyordu, hem de kahvehane sohbetiyle değil basın ve yayın aracılığıyla...

Osmanlı İmparatorluğu anayasal bir yönetime bu ortam içinde geçti. 1876 Aralığı'nda Kanun-u Esasi'yi bazı görüşlerin tersine dış baskılarla değil, ülkenin geleceği için iç gelişmelerin baskısıyla ilan ettirmişlerdi. Büyük devletlerin bazıları Osmanlı Devleti'nin anayasal bir monarşi olmasına ilgisiz, bazıları da karşıydı.

19 Mart 1877'de toplanan ilk Osmanlı parlamentosu, etnik ve dinî yönden o çağın kozmopolit Avrupa imparatorluklarının parlamentolarında bile görülmeyen bir renkliliğe sahipti. Mebusan Meclisi'nin bu kozmopolit yapısı yüzünden meşrutiyetin imparatorluğu yıkıma götüreceği, o günden bugüne çok tekrarlanan bir slogandır. Parlamento olsa da olmasa da sadece Hıristiyan Balkan uluslarının değil, Arap, Türk ve Arnavut ulusalcılığının da gelişeceğine kuşku yoktu. Zaten tarih, başlangıçta İslamcı Osmanlıcı bir çerçevede konfederatif programlar öneren bu ulusçuları kaçınılmaz bir biçimde bağımsızlık istemeye itmiştir.

Avrupa'nın iktisadî, kültürel ve toplumsal yönden en geri kalmış imparatorluğu anayasal monarşiye kendinden daha gelişmiş Rusya Çarlığı'ndan önce geçiyordu. Bu siyasal sıçramayı hazırlayan reformların ülkenin siyasal kültüründe de önemli bir gelişme yarattığını kabul etmek gerekir. Günümüz Türkiye'sinde bilinçle değerlendirilmesi gereken Osmanlı mirası budur.

*Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları**

Tanzimat Fermanı'nın ilânı gayrimüslimlerin hayatına Garp yazarlarınca ifade edildiğinin aksine önemli yenilikler getirdi. Bu gelişmeler aşağıdaki noktalarda özetlenebilir; a) Ruhanî örgütlerin ve ruhanî reislerin devlet karşısındaki konumlarında farklılaşmalar. Bu gelişme Rum-Ortodoks Kilisesi'nin diğer cemâatler karşısındaki üstün durumunu kaybetmesi ve nihayet hemen bütün Hıristiyan cemâatlerde laik unsurların güçlenerek cemâatlerin yönetiminde ruhanî elitin eski nüfuzunun sarsılmasıyla sonuçlandı, b) Osmanlı Devleti'nin laik eğitimi güçlendirerek bu eğitime gayrimüslim gençlerin de girmesiyle kilise eğitiminin gerilemesi,. c) Kilise ve gayrimüslim okullarının sayısının artması, yani yeni kiliseler, okullar ve yetimhaneler inşâsına izin verilmesi, d) Özellikle vilâyet yönetiminde gayrimüslim temsilcilerin de vilâyet, liva meclislerinde istişare görevi ve vilâyet temyiz divanlarında karar sahibi üyeler olarak idareye katılması. Bu sonuncu boyut 1877 Osmanlı Meb'ûsân ve Âyan meclislerinin dünyada görülmeyecek bir dil ve din halitası halinde teşekkülünün de nedeni olmuştur. Dinî ve vicdanî serbesti, imparatorlukta o güne kadar görülmeyen ve tarihçiliğin de gözünden kaçan bir gelişme daha ortaya çıkardı; o vakte kadar dinini gizleyen ve şeklen Müslümanlığı kabul etmiş bazı gizli Hıristiyan cemâatler asıl dinlerini açıklamakta bir beis görmediler, ilginçtir ki, İslâm şeriatına göre bir tanassur sayılabilecek bu olayın, pek de öyle değerlendirilmediği ve hattâ göz yumulduğu görüldü. Tanassur ve benzeri vakıalar bazen cemâatler, bazen de Müslümanlığı kabul eden bir eski Hıristiyanın tekrar aslî mezhebine veya başka bir kiliseye dönmesi gibi olaylarla su yüzüne çıktı. Hattâ aslında yasak olan, bir dinden başka dine geçmeler görüldü. Bilindiği üzere İslâm devletinde ve klâsik Osmanlı toplumunda bir gayrimüslimin sadece ihtida etmesi, yani İslâm dinine geçmesi mümkündür. Gerçi klâsik dönemde Ermeni Gregoryenlerin Katolik olması veya Katoliklerin Gregoryen mezhebe geçişi gibi olaylar vardır, ama o dönemde daha renkli ve radikal din değiştirmeler görülmemekteydi. İhtida konusunda da uygulama ilginçtir. İslâma geçiş sadece o ferdi bağlar, ne usûl ne de fürûğu, yani ebeveyni ve evlâtları ve eşi bağlamaz. Hattâ Hıristi-

* *Tanzimat'ın 150. Yıl Sempozyumu,* Ankara 1994, s. 42-49.

yan sipahilerden ihtida edenlerin oğullarının eski dinlerini muhafaza ettiği bile görülür. 1556/H. 963'e ait bir Mühîmme kaydında (BOA, no:2 s. 991, hüküm 96) Dilvine beyi bir mektup gönderip; Kuronuş nahiyesinde mütemekkin ve on yıl önce vefat eden Mustafa'nın oğlu Papastrati'nin İslâma gelip tımar rica ettiğini ve kendisinin Mustafa tesmiye edilip tımar verildiği görülüyor. Klâsik Osmanlı döneminden verdiğimiz bu örnek her dönemde çoğaltılabilir. Meselâ, 1851 yılı Aralık ayına ait bir irâdede Tatarpazarı kazasındaki muhtedi Ali'nin Hıristiyan zevcesinden olan çocuklarının durumu hiç de Müslümanlık tarafını mutlak istilzam eden bir çözümle ele alınmıyor (BOA, İ., Hariciye, no: 21 S 1268/16 Aralık 1851). Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki bu gibi olayları ele alıp tahlil edince, Tanzimat döneminin getirdiği değişikliklerin pek yüzeyde kalmadığını da görürüz.

Bu konuların bir kısmına başka çalışmalarda değinilmişti.* Burada Tanzimat döneminde görülen bazı toplu ve bireysel tanassur vakaları üzerinde duracağız. Tanassur olayları Tanzimat döneminin ilginç bir uygulama ve yeni anlayışına konudur. Bu olaylarla birlikte gene makalenin dışında bırakacağımız iki konuyu birlikte düşünmek gerekir. Bunlar: 1. Osmanlı gayrimüslim cemâatlerinin kilise, okul ve hayır kurumları kurmak alanında eskisinden çok daha büyük ölçüde müsaade almalarıdır (maamafih, sanıldığının aksine, bu konuda tam bir serbestî yoktu ve eski usulle izin alınıyordu. 2. Nihayet devletin kurduğu laik eğitim kurumlarında saptanan kontenjanlarla (toptan üçte bir ve her cemâat için tahmin edilen nüfusa göre bir oranla) gayrimüslim gençler okuyup Osmanlı bürokrasisine girmişlerdir. Bu üç olay yahut gelişme bir arada düşünülecek olursa, Tanzimat asrının muhtelif dinden tebaası için eşitlik ve dinî hürriyet alanında önemli bir aşama olarak saptanması kaçınılmazdır.

***

1857 yılında Musul'da vukua gelen bir tanassur olayı ve bunun Bâbâlî ve yerel yöneticiler tarafından çözümü bize çok ilginç gelişmeleri göstermektedir. Hiç şüphe yok ki, tanassur İslâm devletinde ölümle cezalandırılacak bir suçtur. Bu olayı öğrendiğimiz sadâretin arz tezkiresi ve çıkan irâdeye göre, "Musul ahâlîsinden anası Hıristiyan iken, bundan otuz beş sene evvel kabul-ı İslâmiyyet edüb, bu kerre zevcesi ve erkek

---

* 'Tanzimat Döneminde Balkanlar'da Ulusal Kiliseler ve Rum-Ortodoks Kilisesi', *Millî Kütüphane, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu*, Ankara 1991, s. 82-88 konulu tebliğim ile *ODTÜ, İdarî İlimler Fakültesi, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*'nda, 'Tanzimat ve Gayrimüslimlerin Ruhanî Reisleri', konulu tebliğlerim.

evlâdı ile beraber tanassur eylemiş olan şahıs hakkında mahallince icrası tasmîm olunan muameleyi ve ba'd ezîn dahî bu misüllu ahvâlde nasıl hareket olunması suâlini ve Musul'da mine'l-kadîm Katolik mezhebinden bulunan tebâ'ya talim-i âyîn eylemek üzere mine'l-kadîm âdet olduğu veçhiyle Papa tarafından kasıd (*nunciatur* anlamında, fakat herhalde psikopos düzeyinde din görevlisi) nâmiyle orada bulunan papazın bu maddede medhali ve bu yolda mesaî-i mazarrası meşhud ve mahsus olmasıyla..." Anlaşılacağı üzere eski dinine dönen biri söz konusudur. Hakkında alınan karar ise yerel ve tekil olmayıp bir uygulamayı yansıtmaktadır:[1] "Bu misullülerin, İslâmiyetleri zamanında ikamet ettikleri yerlerde bazı İslâma mahsus mahallât ve kurada veyahud İslâm ve Hıristiyan muhtelit bulunan şehir ve köylerde kalmaları mülkçe mahzur ve mazârratı ve mürtediyyin hakkında dahi muhataratı daî olacağı (davet edeceği) ve bu cihetle karar-ı meşrûh dairesinde olarak bunlar haklarında münâsib görünecek muamelenin icrasında hiç mânî olamayacağı ve bu kabilden olarak, bundan evvelce Girit'te zuhûr edenler hakkında yapıldığı gibi, gerek şahs-ı merkûmun ve gerek emsâlinin, ehâlisi yalnız Hıristiyandan ibaret bulunan ve eskiden sakin oldukları mahallere uzak olan yerlere zemîn-i münâsib ile gönderilmeleri ve bu muâmelenin tedâbir-i mülkiye iktizasından olacağının irâeî ve iktiza edenlere dahi ol vechiyle ifade olunması suretlerinin, mahalline cevaben ve bi'l-etraf yazılması lazım geleceği beyân olunub..." Anlaşıldığı üzere bu gibilerin canına ve malına zarar gelmeden, hadise çıkmayacak bir mahalle ahâlîsi Hıristiyan olan yerlere nakli daha önceden bireysel ve topluca tanassur olaylarında Bâbıâlî'nin çok dikkat ettiği bir husustu. Gerçekten de bu tarihlerde bu gibi vakalar hiç de nadir olmamalıdır ve ülkede daha önceki asırlarda şeklen ihtida etmiş görünen gizli Hıristiyan cemâatler hakikî inançlarını açıklamaya başlamıştı ve bundan başka, dinden dine dönmeler de görülmekteydi. Örneğin, İslâm devletinde ihtida (İslâma girme) dışında Mûsevîlikten Hıristiyanlığa yahut Hıristiyanlıktan Musevîliğe geçiş gibi din değiştirmeler de yasaktır. Fakat Tanzimat döneminde bu kaideye çok uyulmadığını örneklerle göreceğiz.

1859 yılı Nisan ayı başlarında Sadâret'in Mâbeyn-i Hümâyûn'a sunduğu arz tezkiresinde Üsküb ve Prizren havalisindeki bazı sözde Müslümanların din-i aslîlerini ilân ettiklerinden söz ediliyordu:[2]

"Atûfetlû efendi hazretleri, Girit ve Trabzon taraflarında olduğu gibi Üsküb ve Prizren havâlisinde dahi bazı kesân mine'l-kadîm batının dinî-i İseviyyeye salîk oldukları halde, zahiren zî İslâmda bulunub ara sıra mezheb-i aslîlerini ilân eylemekde oldukları ve hâttâ bundan beş on sene evvel bunlardan birtakım familya ilân-ı İsevîyye iderek ol vakt

1 BOA, İ., MM, no: 357, 14 C 1274/30 Ocak 1858.
2 BOA, İ., Hariciye, no: 8922, 25 Ş 1275/28 Haziran 1859.

terk-i vatan itdürülüb, Brusa'ya (Bursa) gönderilmiş oldukları halde, yine vatan-ı aslîlerine iâde kılındıkları misüllu, bu kere dahi Üsküb ve Prizren'de bu takımdan olan bazı kimseler yine bu arzuda oldukları ihbar ve halen ve usûlen bir şey denilmemek lazım geleceği dahî ihtar olunub, bunlar sahihen Hıristiyan oldukları halde cebr ile zî İslâmda tutmakdan bir fâide olmayub, bilâkis bunlara Müslîm denülüb de, mezheb-i aslîlerini ilân etdikleri suretde ehl-i İslâmdan iken tanassur etmiş gibi göründüklerinden bunun sû-i te'siratı olmasiyle, asılları Hıristiyan olduğundan, kendi hallerine bırakıldığı gösterilmek daha münasib olur ise de..." deniyor. Devamla, "Bunların durumu ve Müslüman ahâlînin tepkisinin ne olacağının Üsküb valisine tahkik ettirildiği ve mezkûr vilâyetteki Meclis-i idare azâlarının ifadesine göre de bu makûlelerde hal-i İslâmiyet mefkud olub şimdiye değin bir iki defa tahvil-i mezheb ettikleri ve ahâlî-i Müslime tarafından bir şey denilmeyeceği dahi anlaşıldığından bunlar aleyhinde bir şey vuku bulmayacağına delâlet eder," denmekteydi. Bu tezkirede sözü geçen Girit ve Trabzon vilâyetlerindeki benzer vak'alar buralarda da gizli Hıristiyan cemâatlerin varlığının bilindiği ve zımnen tanındığını işaret etmektedir. Aslında bu vesikada, bu gibilerin bir defterinin düzenlenip merkeze gönderildiğinden de söz edilmektedir. Tabiî bunun 19. asır şartları içinde haraç veya cizye gibi vergiler tarhı ve tahakkuku için yapılmadığı açıktır. Ancak idarenin bu cemâatler hakkında İslâmlardan daha farklı bir politika izlediği ve bilgi edinmeye önem verdiği anlaşılıyor. Meselâ, Girit'te bu gibi tanassur eden şahısların miras davaları da farklı bir şekilde çözümlenmiştir.[3] Girit'teki bu gibi gizli Hıristiyanlar hakkında seyyahların raporlarına dayanan bilgiler en önemli kaynaktır. Bu zümrenin etnik menşei de tartışılmıştır. Bunların adanın fethinden sonra mülklerini korumak isteyen, eski Venedikliler oldukları ve zahiren Müslümanlığı kabul ettiklerini ileri sürenler de olmuştur.[4] Bu gibi toplulukların etnik ve dinî menşeini araştırmanın güçlüğü ortadadır. Trabzon vilâyeti dahilinde var olan bu gibi toplulukların kalıntılarına Hamşinli denmekteydi.[5] Filolojik historik ciddî araştırmalara konu olmayan bu küçük toplulukların dinî-etnik menşei hep tartışma konusu olmuştur. Gizli vaftiz âdeti dışında etnografik tetkikler de yeterli malumat verememektedir. Tanzimat döneminin bu konulara ilişkin belgelerinde de tanassur olayları veya gizli Hıristiyanlığın görüldüğü köy adları verilmemektedir. Bu gibi yerleri bugünün

3 *BOA, Girit defterleri 1273*, no: 137.

4 R. M. Dawkins, 'The Crypto-Christians of Turkey', *Byzantion* VIII/1933, fasc. I, Bruxelles 1933, s. 252.

5 R. Benninghaus, 'Zur Herkunft und Identitaet der Hemşinli', *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, ed. P. A. Andrews, Wiesbaden 1989, Beihefte zum Tübinger Atlas de Vorderen Orients, s. 475-495; bkz. R. M. Dawkins, *a.g.m.*, s. 258'de Kromni denen grup hakkında.

yerel tarih araştırıcıları ortaya çıkarmaktadırlar. Arnavut tarihçi B. Graceni; Elbasan, İşkodra, Draç civarında bazı köylerde görünüşte İslâm fakat aslında Ortodoks veya Katolik inançtaki köyleri tesbit etmiş, bunları Avusturya ve Rusya arşivleri konsolosluk kayıtlarından da çıkarıyor. Bu gibi Hıristiyanların vaftiz adları yanında köye gelen idarenin temsilcilerine kaydettirdikleri ikinci isimleri var. Köylerde câmi yok sadece gizli kiliseleri varmış. Fakat kasabada ise hem câmi, hem kiliseleri varmış.[6]

Gerek şu toplu tanassur örnekleri, gerekse tekil örneklerden de anlaşılacağı üzere Tanzimat döneminde İslâmdan çıkış (irtidâ) olayını neşredilen belirli kararnameler veya dış devlet raporları ile anlamak pek mümkün değildir. Olayları zaman ve mekân itibariyle daha geniş bir çevrede araştırmalı ve mutlaka Osmanlı devlet arşivlerini taramalıdır. Son zamanlarda bu alanda çıkan Dr. G. Bozkurt'un bu konudaki tasvirlerinde göze çarpan noksanlık bizce budur. Bu çalışmada 25 Ağustos 1843'te Müslüman olmuşken pişmanlıkla eski dinine dönen bir gencin idâmı üzerine İngiltere elçisinin protestoları gibi, literatürde tekrarlanan olaylar zikredilmekte ve Osmanlı Devleti'nin bu konuda taviz vermediği (hilâfet ve kutsal kitabın hükümleri dolayısıyla) ve Bâbıâlî'nin bu ısrarının Protestan misyonerlerin faaliyetini engelleyerek faydalı olduğu gibi bir hükme varılıyor.[7] Hemen belirtelim ki, daha önce Katolik misyonerler, 19. asırda da Protestanlar, birkaç vâkıaya rağmen kendilerine Musevî ve Müslümanlardan pek sahib-i ruh katılmayacağını anlamışlardır. Aslen faaliyetlerini de daha çok Arap Hıristiyanlar ve mezhep kavgaları içindeki Ermeni toplulukları üzerinde yoğunlaştırmış ve kısmen başarılı olmuşlardır. Bu alanda Balkan Ortodoksları ve hele Rumlar üzerinde etkili olamadıkları da açıktır. Gerçekte Tanzimat devrinde tanassur olaylarına Osmanlı Devleti göz yummaktaydı ve bu konuda diplomatik ve idarî kademelerde tartışılagelen ölüm cezasının pek uygulanmadığı, fakat toleransın veya umursamazlığın da resmen ilân edilip göze gösterilmediği anlaşılıyor.

Bir gayrimüslimin İslâm dinine geçişi (ihtida) için de 19. yüzyılda belirli kurallara uyulmaya başlandı. Çünkü bu gibi olaylar gerçekten kilisenin müdahalesi ve bireyin eski dindaşları ve aile üyelerinin çıkardığı hadiseler ve bunlara bazen konsolosların karışmasıyla da neticeleniyordu. 10 Ekim 1851'de; Ali adlı bir muhtedî karısını evvelce boşamış olup, çocukların yarısı analarının dininde, yarısı ise babanın dininde ve onunla birliktedir. Yunanistan konsolosu (Edirne'deki) çocukların ikisini konsoloshanede alıkoymakta, diğer oğul Arif'in şikâyetiyle sorun ortaya

---

6 Bardhyl Graceni, 'Le Cryptochristianisme dans la region du Shpat au Cours de la Derniere Periode Ottoman', *Studia Albanica*, XXVI/2, 1989, s. 93-102.

7 G. Bozkurt, *Gayrîmüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu* (1839-1914), TTK, Ankara 1989, s. 130-139.

çıkmaktadır. Metropolit de işe karışınca, Edirne valisi duruma müdahale eder ve konsolosu uyarır.[8] Böyle tipik bir olay 1851 yılında Şam'da Rum-Ortodoks iken ihtida eden bir kadının kızı yüzünden çıktı. Kızın eski dininde kaldığı iddiası Rus konsolosu, yerel yöneticiler ve İngiltere konsolosunun da karışmasıyla şiddetlenen olaylara sebep oldu. Bu nedenle 19. yüzyılda bir gayrimüslimin ihtida etmesi her şeyden önce onun serbest irade beyanına ve reşit olmasına dayanan belirli bir usulle mümkündü. Devlet ve yönetici bu konuda son derece titizdi.[9] Aslında bir gayrimüslimin ihtida etmesinde takip edilecek usul şöyleydi: Muhtedinin reşit olması, bir memurun ve papazın önünde irade beyanında bulunması gerekiyordu. Sonraları Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nin kurulmasıyla sözü geçen memur bu nezâretten geliyordu. 10 C 1297/20 Mayıs 1880 tarihli *Tercüman-ı Hakikat* gazetesi Bursa'da evinden kaçan bir kızı yanında İstanbul'a getiren Sohte Mustafa'nın, kızı Müslüman yapması üzerine Rum patriğinin şikâyet ettiği ve şikâyetin haklı bulunduğunu bildiriyor.[10] Muhtedîlerin bazen iktisadî yönden sıkıntıya düştükleri göz önüne alındığından bunlara yardım ediliyordu. 16 Ca 1274/3 Ocak 1858 tarihli bir *irâde* evlâd ve yâliyle sefil kalan muhtedîye Emine Hatun'a, Mâliye hazinesinden Evkaf-ı Hümâyûn'a 1150 kuruş nakliyle ev verilmesi kararlaştırılmıştı.[11]

İslâm devletinde gayrimüslimlerin İslâmın dışında bir başka dine geçmesi hoş karşılanmaz ve müsaade edilmez. Gerçi bu kurala mezhepler arası geçişte pek uyulmamıştır. Örneğin Ermenilerin Katolik ve Gregoryen Ermeni kilisesi arasındaki seyyaliyetleri böyleydi. 12 Ca 1268 /4 Mart 1852 tarihli bir haricîye arz tezkiresinde de belirtildiği üzere; 'vakıa Hıristiyan tebâının tebdil-i mezhep eylemelerinde Devlet-i Aliyyece bir beîs yoğise de', bu gibi toplu mezhep değiştirmeler bazen Bursa valisinin mezkûr tarihteki müdahelesi gibi, Fransa viskonsolosunun teşvikiyle vukua gelmiş ve Ermeni Patrikhanesi'nin müdahale ve protestosunu yaratmışsa, Bâbıâlî'nin duruma el koyması gerekebiliyordu. Bu olay Bursa Gölpazarı kazası Türkmen karyesindeki Ermenilerin Fransa'nın teşvikiyle Katolisizme döndürülmesi üzerine patlak vermişti ve Bâbıâli hulefâdan Enis Efendi'yi tahkikat için görevlendirmişti.[12]

1830'larda Elliott'un gezi notlarından anlaşıldığı üzere imparatorlukta Doğu Avrupa'dan gelen ve Protestanlığa geçen bir haham (calman adlı) gibi nadir vakaların yanında,[13] Suriye-Lübnan mıntıkasında Protes-

---

8 *BOA, İ, Hariciye,* no: 4028, 21 S 1268/16 Aralık 851.

9 *BOA, l, Hariciye,* 28 B 1267/29 Mayıs 1851 tarihli tutanak.

10 *BOA, Yıldız Arşivi,* Hususi 164/91, 10 C 1297/20 Mayıs 1880.

11 *BOA, İ., Dahiliye,* no: 26024, 16 Ca 1274/2 Ocak 1858.

12 *BOA, İ., Hariciye,* no: 4133, 12 Ca 1268/15 Mart 1852.

13 C. B. Elliott, *Travels in the Three Great Empires of Austria, Russia and Turkey,* London 1838, c. II, s. 227, 230, 241.

tan olan bir Marûnî, hatta bir Dürzîye bile rastlanmıştır.* Yezîdîler gibi bazı dinî gruplar konusunda Osmanlı yönetiminin Tanzimat'tan sonra çelişik bir tutumu da vardır. 6 Ekim 1853/3 Muharrum 1270 tarihli bir irâde; Muş sancağında kâin Yezîdî taîfesinden olup, mukaddema bazı müteallikatiyîa *ihtida* etmiş olan Ahmed Efendi'ye âtiyye-i seniyye itasından söz ediyor.[14] Tanzimat sıralarında bölgede Bedirhan Bey'in Yezidîlere karşı uyguladığı baskıcı fanatik harekât Bâbıâlî'yi rahatsız etmektedir. Dönem boyu İngiltere bu grubun protektorasını yüklenmiş gibidir.[15] Ama belirttiğimiz gibi bazı Hıristiyanların dışında Musevî, Müslüman, Dürzî gibi gruplar arasında din değiştirme olaylarına sıkça rastlanmadığı bilinmektedir. Mezhep değiştirmek Tanzimat'tan sonra gayrimüslimler için daha da serbest olmuş, gruplar arası çatışma ve hadiseler çıkmadıkça, doğrusu Osmanlı yönetimi bu gibi olaylarla meşgul de olmamıştır.

Kuşkusuz gayrimüslimlere getirilen bazı eşit statü hakları ve hatta taşra idâresinin düzenlenmesinden sonra, onların memleket meclislerinde üyelik yoluyla idareye iştiraklerini sağlayan yeni uygulama; mutaassıb Müslümanlar tarafından ilkönce kabul edilmiş değildi. Daha doğrusu sadece Müslümanlar değil, gayrimüslimlerin bazıları bile diğerlerine karşı eski imtiyazlarını kaybetmekten doğan bir hoşnutsuzluk içine girdiler. Bu dönemlerde karışık evliliklere bile bazen koca bir cemâatin nasıl olaylar çıkararak müdahale ettiği bilinmektedir.

İlk anda memleket meclislerinde gayrimüslim üyelere karşı öbür Müslüman üyelerin tahkîrâne tavır takınıp muhalefet ettikleri; Rum patriğinin şikâyetlerinden anlaşılıyor.[16] Bâbıâlî bu gibi gelişmeleri önlemeye çalışıyordu. Buna karşılık getirilen hürriyet ve eşitlik prensipleri de bazen gereğinden daha geniş yorumlandı. Prof. İnalcık'ın verdiği örnekteki gibi: Konya Çamardı kazası Meşeli karyesi köylüleri cizye-i şer'iyyenin artık kaldırıldığını ve ödemeyeceklerini bildirerek ayaklandılar.[17] Tanzimat'ın getirmek istediği kurumlar çok yerde tepki doğurdu, yanlış anlaşıldı. Haleb'de Hıristiyan cemâatler ile Müslümanlar arasındaki münâferet eskisinden daha çok arttı ve 1853 yılı sonbaharı bundan mütevellid hadiselerle geçti ve hükümeti çok uğraştırdı.[18]

---

* Dürziler konusunda Osmanlı yönetiminin tutumu ilginçtir. Müslüman ulemâsı bu grubu kendilerinden sayma eğiliminde değildir. Fakat idarenin nezdinde bu grup gayrimüslimlere has bir statüde ele alınmaz. Bununla birlikte devletle olan ilişkilerinde de Müslümanlardan farklı bir muamele ve bakışa maruzdurlar.

14 *BOA, İ, MV.*, no: 11312, 3 M. 1270/6 Ekim 1853.

15 John Guest, *The Yezidis*, London, New York 1987, s. 92 vd.

16 *BOA, I, MV.*, no: 226, 9 Za 1256/14 Ocak 1841 tarihli arz tezkiresi; İ. Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, Ankara 1974, s. 25.

17 H. İnalcık, 'Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri', *Belleten*, c. XXVIII, sayı 112, Ankara 1964, s. 681.

18 *BOA, İ., Dahiliye, no:* 17756, 9 M 1270/9 Ekim 1853.

1850 yılı Temmuz başında Trablusşam'da bir Hıristiyan cenazesi eskiden olduğu gibi katır sırtında değil, komşuların omzunda taşınıyor diye bazı mutaassıb Müslümanların çarşı ortasında hücumuna uğradı. Garip tir ki, hadiseyi çıkarıp zabtiyeden kaçanlar sonra yakalandıklarında verdikleri ifadede, bu vakte kadar neredeydiniz sorusuna; etraftaki Hıristiyan manastırlarında keşiş kılığında saklandıkları cevabını verdiler.[19] Tanzimat döneminin etkileri imparatorlukta sanıldığından daha derin olmuştur. Taassub artıyordu, taassubun yanında din değiştirmeler görülüyordu. Hepsinden önemlisi birçok inanca salik cemâatlerin içinde, dini âmme hayatından çıkarmaya başlayan laikleşen zümreler doğuyordu. Bu sonuncular için Tanzimat dönemi, ortak bir Osmanlılık boyutunun ortaya çıktığı devirdi ve onların tesiri tüm Ortadoğu'nun modern tarihinde herkesten daha geniş boyutludur.

19 BOA, *İ., MV.*, no: 5184, 21 S 1266/6 Ocak 1850.

*Tanzimat Devri Basını Üzerine Notlar**

Tanzimat dönemi, siyasal ve kültürel tarihimizde âdeta bir tek kurumun doğuşu ve gelişmesiyle tanımlansa yeridir, bu da kitap ve özellikle süreli yayınlardır. 18. yüzyılda Türk matbaası başarılı sınav verememiş, basılan kitap miktarı başlık ve baskı adedi olarak pek düşük derecede kalmış, matbaa okuyanların hayatına girememiştir. O kadar ki, 18. yüzyılda en çok başvurulan vakanüvîs tarihleri ve bazı edebî eser ve divânların, şuarâ tezkirelerinin bile yazma kopyalar halinde dolaşımda olduğu malûmdur. Bu eserlerin önemlileri de, gene 19. yüzyılda basılmıştır. Nedenleri ikidir. Evvelâ, hurûfat farklılığı nedeniyle baskı ve dizgi teknikleri uyarlanamamış, ama asıl önemlisi, kitap okuma alışkanlığı yerleştirilememiştir. Bu alanda dinî nedenlerin veya despot idarenin rolü ise aslında gene tartışılmaya değer. Çünkü okuma alışkanlığı ve talebi olsa, birtakım eserlerin o devirde Venedik ve Viyana gibi Şark dillerinde matbaaların işlediği yerlerde, basılıp getirilip satılması pekâlâ mümkün olurdu.

18. yüzyılda Kur'an ve önemli dinî metinler (şerh ve tefsir ve En'âm cüzleri) baskı dışı bırakılmış ve bu konudaki yasak 19. yüzyılda da devam etmiştir. 1853-54'lü yıllarda bile 'matbu' Mushaf-ı Şerif'lerin men'ine' dâir yasaknâmeler çıkıyordu.[1] Ancak matbaa yasağı bu konuda artık devam etmemiş olmalı ki, sonraki dönemde basma nüshalara rastlanıyor.

18. yüzyılın en önemli olayı gazete ve süreli yayınların hayatımıza girmesidir, demiştik. Gazete Osmanlı toplumuna Resmî Gazete olarak girdi. Bu 18 ve 19. yüzyıl reformlarında ortak bir özelliktir. Büyük Petro da *Vedemosti* adlı resmî gazete ile basını Rusya'ya sokmuştu. Bu çağın resmî gazeteleri bugünkü gibi sadece kanun, emirnâme ve resmî tebliğleri yayımlamakla kalmaz; iç ve dış haberlere de en geniş ve gü-

---

* *Cahit Talas'a Armağan*, Mülkiyeliler Birliği Yayını., Ankara 1990, s. 397-404.

1 *BOA, İ., Dahiliye*, no: 16207, 25 M 1269/8 Kasım 1852. "Maîbaa-i Âmireden basılıb satılan Mushaf-ı Şerif'ler olduğu duyulmuş, bu saygısızlığın önlenmesi...." için çıkarılan irade. BOA, 4, Yıldız Arşivi Hususi, 527/II, I C 1323/3 Ağuştos 1905 tarihli irade; 'Mushaf-ı Şerif'lerin tab'ının Matbaa-i Osmaniyye'nin taht-ı inhisarında muhafaza edilmesini' ve diğer matbaalara yasak edilmesini emreder.

dümlü anlamda yer verirlerdi. Hattâ, *Takvîm-i Vekâyî* haberlerle de yetinmez, polemik mahiyetindeki yazılar (özellikle Mısır Vâlisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı) ve bazı ilim ve fen konularında makaleler de yayımlardı. Abartılmış taşra haberlerine de yer verilirdi. Bu gazetenin meselâ; Tırnova'da iki yeniçerinin dirildiği ve vampirlik yaptıkları gibi, yeniçerilere karşı nefreti canlı tutmaya yarayacak dedikodulara da sütunlarında yer verdiğini, zikredebiliriz.[2] Gazete, Osmanlı uluslarının hepsi için tarih, coğrafya, edebiyat ve hattâ iktisat, içtimaiyyat gibi disiplinlerde de popüler bir öğretmen olmuştur. *Takvîm-i Vekâyî'nin ilk sayılarında* iktisat üzerine, Malthus kuramı üzerine makalelerin yer aldığına bir yazıda değinmiştik.[3] Azınlık gazetelerinde de bu konuda öğretici makalelere önem verildiğini göreceğiz. Osmanlılar okumaya kitapla değil, gazete ve dergi ile başlamışlardır. Matbaayı gayrimüslim cemâatler Türklerden evvel kullanmakla beraber, yayınlar dinî olarak kaldığından gazete onlar arasında da aynı işlevi görmüştür. Nihayet 1860'lı yıllarda, özel gazetelerin neşri yanında, Midhat Paşa'nın girişimleriyle vilâyetlerde de gazete çıkarılmış; bunlar o günkü mahallî sorunlar ve kültür hayatını etkiledikleri gibi, bugün de tarihçilik için en önemli belgeleri içeren koleksiyonlar olmak niteliğine erişmişlerdir. Kuşkusuz *Takvîm-i Vekâyî* özgün sade bir Türkçe ile hayata girmiş ve buna dikkat edilmişti. Aynı şeyi Bulgarların, Ermenilerin, Rumların basın organları için söylemek de mümkündür.

Nihayet yabancıların kapitülasyon haklarından yararlanarak gazetecilik yapması ve gazete çıkarmasıyla önemli bir kurum daha ortaya çıkmıştır; hükümetin sansür ve para ile gazeteci ve gazete satın alarak istediğini yazdırması... Bu iş, son asır devlet örgütünün değişmeyen bir meşguliyeti olarak da kalmıştır. Tanzimat bürokratları, çok önceden kontrollü ve sansürlü bir basın ve yabancı gazetecileri, abone yazılma veya bağışla elde etme metodunu geliştirdiler. Telgrafın yayıldığı bir dünyada, 18. yüzyıl Rusya'sında olduğu gibi, resmî gazetenin yabancı basını yanıltacak haberler vermesi yeterli değildi. İstenen ve istenmeyen veya saptırılmış haberler kısa zamanda Avrupa basınına yerel muhabirler aracılığıyla ulaşıyordu. Ülkenin her yerinde, tüccar, gazeteci ve konsoloslar vardı. Üstelik, o dönemin Avrupa gazetelerinde Konstantinopl mahreçli haberler, bugünkünün aksine, her gazetede, her gün sütun sütun verilirdi. Çünkü Osmanlı imparatorluğu büyük devletlerden biriydi ve dünyanın ilginç bir bölgesinde idi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda esaslı biçimde faaliyete geçen ilk matbaa, yani Türkçe basım yapan kurum, Mısır, Kahire yakınlarında Bulak kasabasında 1822'de kurulmuştur. Burada Mehmed Ali Paşa, Arabca

2 *TV*, 19 Ra 1249/7 Ağustos 1833 nüshası.

3 İ. Ortaylı, 'Osmanlılarda İlk Telif İktisât Elyazması', *Yapıt*, Ekim 1983, sayı 1, s. 37

eserler yanında Türkçelerinin de basılmasını sağlamıştır. Nitekim, 18. asrın vakayinâmelerinden olan *Vasıf Tarihi*'nin iki cilt halinde burada basılmış olması buna bir örnektir. Ayrıca Rıfat el-Tahtavî'nin *Fransa Seyâhatnamesi*, 1834'te Arabca ve 1839'da da Türkçe olarak gene burada basılmıştı.[4] Gazete ise, Osmanlı Türkiyesi'nde hayata İzmir'de girdi. 1824'te *Le Smyrnéen*, sonra *Spectateur Oriental*, le *Courrier de Smyrne* ve nihayet *Journal de Smyrne* bu gazetelerdir.[5] Nihayet Mısır'da Mehmed Ali Paşa imparatorluğun ilk Resmî Gazete'si diyebileceğimiz *Vakâ-i Mısriyye*'yi 1828'de Mısır'da yayına çıkardı. Kuşkusuz, bu gazete İstanbul'un irâdesi dışında ve ona karşı polemik için yayına başlamıştır. Mehmed Ali Paşa'nın bunun gibi bir yayını da Girit valiliğinde çıkarttığı *Vakâ-i Giridiyye*'dir (1831'de). *Vakâ-i Mısriyye*, Arabca-Türkçe, ikincisi ise Rumça-Türkçe çıkıyordu.[6] *Takvîm-i Vekâyî* belki bu yüzden çabukça çıkartıldı. Aslında Osmanlı idaresinin bilinen ilk vilâyet gazetesi Midhat Paşa'nın Tuna valiliği sırasında çıkarttığı *Tuna-Duna* imiş görünüyor. Ancak ondan çok önce muhtar bir idaresi olan Sisam adasında (Sisam emâreti) bir vilâyet gazetesi çıkartılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Sisam emâretinde 'Rumiyu'l- ibare bir gazete çıkarılması' için 26 Şubat 1852'de bir irâde çıkarılmıştı.[7] Bu gazetenin nüshalarını bulamadık. Gayri-Türk imparatorluk tebaası için özel gazetelerin çıkarılması da plânlanmış gibi görünüyor. Böyle bir güdümlü gazetenin Arablar için çıkarılması gerekli görülmüş olmalı ki, *Ceride-i Havadis*'in sahibi Çörçil Efendi'ye, gazetesinin Arabcaya çevirilerek basılması için ruhsat itâsı, emredilmişti.[8] Çok daha erken bir tarihte 1840'ta hükümet Ermenice bir gazete çıkarmak teşebbüsündeydi.[9] Nihayet 29 B 1268/ 19 Mayıs 1852 tarihinde Sahhak Ebro ve Krikon Beyler Ermenice bir gazete çıkarmak için izin aldılar.[10] Sahhak Ebro Bey, Tercüme Odası memurlarındandı ve *Takvîm-i Vekâyî*'nin Fansızcasını çıkarmakla görevliydi. Kendisine bu görevinden dolayı maaş bağlandığı bir yıl öncesi bir Meclis-i Vâlâ kararından anlaşılıyor.[11] Sahhak Ebro, Tanzimat dönemi Osmanlı-Ermeni aydınlarının önde gelen isimlerindendi; tarih, iktisat gibi dallarda öncü sayılacak derleme ve tercüme yazıları vardır. Ge-

---

4 Ercüment Kuran, 'Basmacılığın Osmanlı Toplumuna Tesirleri', *Türk Kütüphaneciler Derneği 250. Yıl Toplantısı Bildirileri*, Ankara 1979, s. 17.

5 Orhan Koloğlu, 'Le Premier Journal Officiel en Français à İstanbul et ses Repercussions en Europe', *Basılmamış Bildiri* (tarihsiz).

6 Orhan Koloğlu, 'The Problem of the Turkish and Arabic Languages and the Role of Waqai Mısriyye', *Basılmamış Bildiri* (tarihsiz).

7 *BOA, İ., MV., no:* 9105, 11 L 1268/28 Temmuz 1852.

8 *BOA, İ., MV., no:* 15183, 12 C 1272/17 Şubat 1856.

9 *BOA, Dahiliye, no:* 1113, 21 Ş 1256/18 Ekim 1840.

10 *BOA, İ., MV., no:* 8257, 29 B 1268/19 Mayıs 1852.

11 *BOA, İ MV., no:* 6647, 16 C 1267/18 Nisan 1851.

ne bu yıllarda Fransa tebaasından Kapol (?) isimli biri, Ermenice bir gazete neşri için ruhsat almıştı.[12] Nitekim aynı yıl içinde (1267 H/1850-51) bu zat ile Uncu Halil Ağa'ya litografya destgâhı ve kitab tab'ı için müsaade ve ruhsat verilmiştir.[13]

Aynen Rusya Bilimler Akademisi ve Paris'teki *Bibliotheque Nationale* örneğinde olduğu gibi derleme amacıyla, 'Bâb-ı Seraskerî'deki Tercüme Odası'nda tanzim olunan kütübhaneye, basılmış ve basılacak kütüb ve resaîlden bilâsemen (parasız) birer nüsha itâ olunması için' bir irâde çıkmıştı. Bu derleme ve koleksiyonun akıbeti ve ne ölçüde gerçekleştirildiği ve kalıntıları hakkında bilgi sahibi değiliz.[14] Gene bu yıl içinde (yani 1850-51) kütüphanelerde mevcut kitapların telefden vikâyesi (gözetilmesi) ve yed-i âhere (diğer ellere) geçmemesi zımnında bir rabıtâ-i hasene (güzel sağlam sisteme) konulmasına dair bir irâde de çıktı.[15] Matbaa ve kitap yılı gibi görünen bu 1267/1850-51 yılı hakkında kütüphaneciler tarafından geniş bir tarihî araştırma yapılmalıdır.

Aynı yıllarda Türk basın tarihinin bizce ilginç olaylarından birine daha rastlıyoruz. Reâyâ-yı Devlet-i Âlîyye'den İzmirli Evangelos (*Temâşâ-i Dünya* romanının yazarı Evangelinos Missalidis) ziraat, ticaret ve fenne dâir bir *revue* (deyim budur) için izin aldı (bu derginin 9. sayısı arşivde mevcuttur). Böylece Yunan harfleriyle Türkçe basılan, yani Karamanlıca dediğimiz yazı çeşidiyle de bir süreli yayın hayata girmiştir.[16] Kendisine politikaya ve saltanat-ı seniyyeye dair hiçbir şey tahrir etmemesi şartıyla izin verilmişti. Burada henüz kanunlaşmayan sansürün bir pratik usulüne şahit oluyoruz. Missalidis'e İzmir'deki Rum tâifesi kocabaşısı Yunaki kefil gösterilmiştir (1 Nisan 1850/18 Ca 1266).

Osmanlı ulusları uyanış çağlarında gazeteyi daha çok eğitimleri için kullanmışlardır. Gazete ön plânda haber organı değildi. İlk Bulgar gazetesi olan *Lyuboslovye* ki İzmir'de, Konstantin Fotinov tarafından 1842'de neşre başlamıştır, bunun tipik bir örneğidir. İzmir'de doğan, Bulgar basınının bu öncüsü, neşrine şu ifade ile başlamıştı: "Bir halk vatanını tanımak için coğrafyasını, dilini iyi bilmek için gramerini, geçmişini tanımak için tarihi bilmelidir. Bulgarlar da bunları bilmelidir."[17] Bir müddet sonra İstanbul, Bulgar basınının merkezi oldu. *Tsarigradski*

---

12 *BOA, İ., MV., no:* 6461, 1267 H.

13 *BOA, İ., MV., no:* 6021, gurre-i. Ra 1267/3 Şubat 1851.

14 *BOA, İ., Dahiliye no:* 13873, 1267 H.

15 *BOA, İ., MV., no:* 6228, 2 R 1267/4 Şubat 1851.

16 *BOA, İ., MV., no:* 5578, Ca 1266/1 Nisan 1850.

17 Georgi Borşukov, Istoriya na *Balgarskata Jornalistika,* Navkai İzk. Sophia 1976, s. 36.

Vestnik, İstanbul'da Balkapanıhanı'nda çıkarılıyordu.[18] Bundan başka İstanbul'da Dragan Tsankov'un ilk nüshası 28 Mart 1859 tarihini taşıyan *Bulgarija* adlı gazetesi, Fener Patrikhanesi'ne karşı bağımsız Bulgar kilisesi kurma hareketinin kavgasını veren önemli bir organdı. Bulgar basını bir ara yabancı himaye de buldu. İstanbul'da Britanyalı Hanley'in çıkarttığı *Levant Times*, Petko Sandov'u redaktörlüğe alarak, Bulgarca bir nüsha da çıkarmaya başladı, *İztoçno Vreme* başlıklı gazete için Britanya Sefiri Elliot, Babıâli'nin bütün isteksizliğine rağmen müsaadeyi aldığını Londra'ya Lord Derby'ye, 10 Eylül 1874 tarihli raporunda bildiriyor.[19]

Yabancı devletlerin himayesi Tanzimat'ın sansürcü tedbirlerini oldukça etkisiz kılıyor gibidir. Avrupa tebaalıların çıkardığı *Levant Herald* gibi bir gazetedeki siyasal haberler bu dokunulmazlığa bir örnektir. Elçilik himayesi ve kapitülasyon rejimi bu dokunulmazlığa yardım etmekteydi. İsmi geçen gazetenin 16 Nisan 1867 tarihli nüshasında Paris'ten Mustafa Fâzıl Paşa'nın yolladığı 28 Mart tarihli mektup Young Turkey başlığıyla yayımlanmaktadır; "In seeking to base the Ottoman Empire upon constitutional liberty which would establish equality and harmony between Musulmans and Christians..." gibi bir ifadeyi içerdiği halde...[20] Oysa Bâbıâlî bundan bir yıl önce Mustafa Fâzıl Paşa ve Paris'teki arkadaşlarını, yani Genç Osmanlıları, *Takvîm-i Vekâyî*'de yayımlanan bir tebliğle (20 N 1268/6 Şubat 1866), "Rezil, iftiracı, fesat cemiyeti üyeleri," diye aforoz etmişti bile.[21] Bu durumda yabancı basının Bâbıâlî politikasına zarar vermesini önlemenin tek yolu içteki gazeteleri ve dış basının da muhabirlerini abone bedeli ve parayla elde etmekti ve Tanzimat bürokratları erkenden bu usulü benimsediler.

Tanzimat döneminde sansür daha çok bir gazete veya süreli yayın organının ön izinle kurulması biçiminde uygulanmaktadır. Örneğin Eduard Blaque Bey'in 'yalnız usul-i ticarete dâir bir gazete için Dersaâdet'teki bir mahalde gazete tab'ına mezuniyet verilmesi' gibi bir irâdeye rastlanır.[22] Dışarıdan gelen kitaplar da sansür konusu olmaktadır. Örneğin: 'Dersaâdet'e gelmiş olan bazı kitapların toplattırılması ve badezin (bundan sonra) gelir ise gümrük tarafından men olunmasına dair' başka bir tedbir alınmıştır.[23] Bu gibi sadâret tezkirelerine rastlan-

---

18 A.g.e., s. 61-63; *Vy. N. Nacov*, Tsarigrad kato Kulturen Zenter za Bulgarite do 1877 g. C. BAN, Sophia 1925, s. 1-208.

19 *PRO-FO* (78), no: 3197, 'Elliot to Lord Derby'.

20 *Levent Herald*, 12 Ağustos 1867.

21 *TV*, 20 N 1268/6 Şubat 1866 nüshası.

22 *BOA, İ., Hariciye*, no: 955, 2 S 1259/5 Mart 1843. 23 *BOA, İ, Dahiliye*, no: 21689, 17 S 1272/29 Ekim 1855.

23 BOA, İ., *Dahiliye*, no: 21689, 17 S 1272/29 Ekim 1855.

maktadır. Gerçekte II. Abdülhamid devrine kadar sansürün ciddî bir örgüt olarak kurumlaşmadığı görülüyor. Ancak bu durum, Tanzimat bürokrasisinin demokrat görüşünden ileri gelmemektedir. Yayın hayatının gelişme döneminde, henüz sorunların artmamasından ileri gelen bir gevşek politika olarak anlaşılmalıdır. Önsansür, yani (censure préalable) Tanzimat dönemi boyunca görülmeyen veya mevziî kalan bir uygulamadır. Ama II. Abdülhamid yönetimi, 1876 *Kanûn-ı Esâsî*'sinin istismara açık hükmünü (matbuat kanun dâiresinde serbesttir) kötüye kullanarak sansür yönetmeliği ve örgütüyle bu işi başardı. Hamidiyye sansürünün trajikomik boyutları üzerinde hepimiz az çok bilgi sahibiyiz. Sansür sansürdür. İmparatoruna ve imparatorluğa sadık ve o kurumun değerlerini benimseyip benimseten Avusturyalı yazar Franz Grillparzer'in oyunlarından birinin niçin sansürün hışmına uğradığına, Habsburg hanedanının en tutucu üyeleri bile şaşmış ve sansür komiserine nedenini sorduklarında, cevap, "Mutlaka sakıncalı bir yönü vardır," olmuş.

Sansürün taraftarları, sadece yöneticiler arasında değildi. Otokratik yönetimlerin taraftarları dünyanın neresinde olursa olsun, aralarında bir gizli bağ vardır. 19. yüzyılın monarşiler dünyasında, Çarlık Rusyası sansürüne yeterince iltifat etmeyiş nedenini bir türlü anlayamadığımız bir otorite meraklısı, Fransa'nın ünlü hukukçularından Gabriel du Four, Osmanlı sansür nizâmnâmesine hayranlığını ifade ederek, Fransa'da da uygulanmasını öneriyordu; hem de propaganda için yazılabilecek kiralık bir risâlede değil, düpedüz ünlü idare hukuku kitabında. Montesquieu, despotik rejimi; 'bon pour l'Orient - Doğu için iyi' olarak değerlendirir. Anlaşılan Doğu'nun bazı orijinal icatlarını 'bon pour l'Occident - Batı için iyi' olarak değerlendirenler de vardı. Nitekim, 19. yüzyılın ünlü Fransız idare hukukçusu A. Batbie'de censure préalable (önceden kontrolü) Fransız mevzûatından almalarına rağmen, Fransa için geri fakat Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu için progress, ileri bir mevzuat olarak niteler.[24]

1865/1281 tarihli 'Matbûat Nizâmnâmesi'ne kadar sansür resmen adı konmayan kurumlaşamamış pragmatik bir uygulama halinde görünüyor. Bir yönüyle, dönem içinde doğan Türk basını, bilhassa özel gazeteler, sonraki devirlerle karşılaştırılamayacak kadar özgür davranabilmiş, yazabilmişler, hoşa gitmeyen kalemler ise (hemen hepsi devlet memuru idi) memurlara uygulanan tipten cezalarla susturulma yoluna gidilmişti. *Tercüman-ı Ahvâl* maarif ve iktisadî politikaya ilişkin konularda direktif verip tenkitlerde bulunurken, *Tasvir-i Efkâr* daha da ileri giderek, iç politika konuları yanında dış politika konusunda da hükümeti tenkit ederdi. Osmanlı hükümeti özerk prenslik Sırbistan'daki basının yazdıklarına da müdahale ederdi. 21 Ş 1267/21 Hazi-

24 A. Batbie, *Traité Droit Public et Administratif*, Paris 1885, 2. ed. 2. 187.

ran 1851'de Belgrad muhafızı Mehmed Vâsıf Paşa (o sırada Belgrad kalesi Osmanlı egemenliğindeydi) Sırb Prensliği gazetelerinde Bosna Eyâleti hakkında eracîf (pislik) ve muârız şeyler yazıldığını tebliğ etmiş ve Bâbıâlî 1854 Aralığı'nda[25] bu gibi neşriyâta prenslik nezdinde baskı uygulayarak müdahale etmişti.

1865 Matbuat Nizâmnâmesi (Düstûr, 1. tertib, 2. cild), Osmanlı tebaasından birinin, gazete çıkarmak için Maarif Nezâreti'ne; ecnebi tebaalıların ise Hariciye Nezâreti'ne, vilâyetlerde de valiliklere müracaat edeceklerini âmirdir. Bu gibi kimselerin yaşının 30'un üstünde olması ve mahkûmiyetleri bulunmaması gerekmekteydi. Önsansürün henüz bulunmadığı, 'neşrden sonra nüshaların idareye muntazaman teslimi-nin' emredilmesinden anlaşılıyor. Teslim edilen nüshalardaki içerikten dolayı takibat ve yargılama söz konusuysa, bu mes'ul müdürlere yöneliktir. Padişaha diğer yabancı devlet hükümdar ve reislerine, vüzerâ ve süferâya hakaret yollu ve aleyhte neşriyat yasaktı; 6 Ş 1281/4 Ocak 1865 tarihli bu nizâmnâmenin 34. maddesi bunu belirtmektedir. Maamafih ecnebî hükümdarlar için, basının hakaretinden masuniyet 19. yüzyılda genel bir nezaket uygulamasıydı. Nitekim, 17 Ekim 1896 nüshasında Sultan II. Abdülhamid'i, 'Bir Devlet Sömürücüsü Nasıl Yaşıyor' başlığıyla eleştiren, *Der Arme Konrad* adlı Alman sosyalist gazetesini, başbakan prens Hohenlohe toplattırmıştı.[26] Kitap basımı için bir önsansür vardı. Müsveddelerin Osmanlılar tarafından önce Maârif Nezâreti'ne, ecnebiler tarafından ise Hariciye Nezâreti'ne teslimi gerekiyordu. Aynı şekilde müsveddeler eyâletlerde valiliklere verilecek ve izin öyle alınacaktı. Dış kaynaklı kitapların ise sansürden sonra satılabildiği anlaşılıyor. Maamafih daha önce sözünü ettiğimiz Fransa tebaalı Kapol (?) çıkartmak istediği Ermenice gazeteyi kable't-tab' Hariciye Nezâreti'ne gösterecekti. Bu uygulamanın dönem içinde yaygınlığı şüphelidir. Matbuat Nizâmnâmesi'nden önce yerleşen uygulama şuydu: Bir Osmanlı gazete çıkarmak için müracaat ettiğinde; 'saltanat ve devlet aleyhinde yazmayacağını' taahhüd eder ve kefil gösterirdi. Evangelinos Missalidis'in 1 Nisan 1850 tarihli müracaatında bu usulün uygulandığını gördük. Gene 2 Temmuz 1862'de Hariciye Nezâreti'ne müracaat eden Bulgar milletinin Dersaâdet'teki vekili, Hristo Topciplişte'nin (muhtemelen Topçileşçov) kefaleti ve Kyros Petro'nun idaresindeki bir gazete için, aynı usulle izin veriliyor. Yani saltanat ve Devlet-i Âliyye'nin menâfiine mugayir şeyler yazmamak... Bu gazeteye posta ücretinden muafiyet de tanınmıştı.[27]

---

25 *BOA, İ., Hariciye*, no: 5125, 28 RA 1270/29 Aralık 1854.

26 İ. Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Kaynak yay. İstanbul 1983, s. 53. AAA – Türkei (159) Bd. 4-5.

27 *BOA, İ., Hariciye*, no: 11050, 15 B 1279/6 Ocak 1863.

Fakat matbaa kurulması (litografya destgâhı) ve izni için çok önceden gerekli mekanizma tesbit edilmişti. Meclis-i Tanzîmat'ın kaleme aldığı dokuz maddelik bir nizâmnâme 12 Ca 1273/7 Şubat 1857 tarihli bir padişah irâdesiyle yürürlüğe girdi. Buna göre; 1) Zabtiye tahkikatı ve Meclis-i Maarif'in müzâkere ve kararı gereklidir. 2) Vilâyetlerde valilikler bu tahkikat ve kararı verdikten sonra merkeze, sadrazamlığa arz edecek. 3) Kitap Dersaâdet'te doğrudan Meclis-i Maarif'e gönderilir, vilâyetlerde ise valiler tarafından gözden geçirilip mülk ve millete mazarratı olmadığı anlaşıldıktan sonra sadârete arz edilir. 4) Ecnebî tebaalılar için Hariciye Nezâreti ruhsatı şarttır. 5) Ecnebî matbaacı kitabı önce Hariciye Nezâreti'ne yollayacaktır. 6) Ecnebî devletlerden gazete çıkarmak isteyenler için de aynı işlem uygulanır. 7) Mülk ve devlete muzır neşriyata zaten devlet el koyar ve toplatır. 8) Müellife kayd-ı hayat şartıyla imtiyaz verilmesi durumunu açıklar. 9. madde vali ve zabtiyenin görevini düzenler. Kontrol bu esas içinde devam etmiştir.

Fakat sansürün elinin uzanamayacağı dış basın; Osmanlı politikası, devleti ve yöneticileri hakkında ne yazacaktı? İyi şeyler yazması, tenkitlerin ağır olmaması için Tanzimat bürokratları aynen bugünkü yönetim gibi çok hassasiyet gösterirdi. Tenkitler bazen haklı, bazen de amaçlı olabilirdi. Onun için dış basının elde edilmesi ve Avrupa kamuoyunun bu yolla etkilenmesine çalışılıyordu. Tabiî kabarık abone bedelleri ve hattâ Osmanlı ülkesindeki ecnebî muhabirlerin bazen atiyye ve takdir ile bazen de düpedüz satın alınması ile... Bu yolla olumsuz propagandanın önlenmesi veya bazı şeylerin yumuşatılarak veya savunularak gazete sütunlarına geçmesi için çalışılmıştır.[28]

Doğrudan Avrupa gazetelerini veya onların Osmanlı başkentindeki muhabirlerini satın alarak, yönetim lehinde yazdırmak, bizde Sultan II. Abdülhamid'e özgü bir politika olarak bilinir. Kuşkusuz onun döneminde bu işlem pek sık tekrarlanmış ve kötüye kullanılmıştır. Galiba Avrupa gazetelerini satın almak bahanesiyle ödenen paraların bir kısmı da Avrupa başkentlerindeki bazı temsilciler ve hafiyelerin cebine dönüyor; bazı açıkgöz Avrupalı gazeteciler, naylon gazetelerle bu işten kazanıyorlardı. Ama bu geleneğin başını Tanzimat dönemi yöneticilerinde görüyoruz.

Başkentte ve İzmir, Selânik gibi merkezlerde yabancı dilde çıkan gazetelerin sahiplerine ara sıra nişân ve hediye vermek gibi masumâne görünüşlü ödüllendirmeler dışında, gazete ve gazeteciler satın alınıyordu. 1846 yılı Nisan ayı başlarında sadrazamın bir yazısı üzerine çıkan bir irâde (padişah onayı) ile; *Frankfurt* gazetesinden belli miktarda satın alınarak desteklenmesi için 23.155 Osmanlı kuruşu ayrılması em-

28 *BOA, İ., MV,* no: 16095, 12 C 1273/7 Şubat 1857.

rediliyordu. Güya *Frankfurt* gazetesi her yerde okunan yaygın bir gazete imiş, devletin çıkarına bazı yazı ve haberler bastırılıp, her yıl böyle bir ödeme yapılageldiğinden; bu işe devam olunması, aksi takdirde gazete sahibinin kızıp aleyhte bir dil kullanmaya ve propaganda yapmaya başlayacağı belirtiliyordu.[29] *Frankfurt* gazetesi müdürü Schülein'e yapılan yıllık ödemenin, kambiyo değişikliği yüzünden artırılması cihetine de gidilmişti.[30] Aynı yazıda devamla; "İstanbul'da çıkan *Konstantine* jurnalinin muharriri Mösyö dö Şan'a (muhtemelen Champs) da ara sıra hediye ve para verilmesi gerektiği, gerçi bu adamın güvenilir biri olmayıp, Devlet-i Âliyye lehinde yazdığı gibi, diğer Avrupa gazetelerine aleyhde dedikodular ve haberler de verdiği, ama ne çare ki, tamamen def edilse daha da muzır işlere kalkışacağı" hatırlatılıyor.[31] Bâbıâlî bu adamdan önce, sözde satın aldıkları Baraş isimli bir başka dolandırıcının hışmına uğramışmış. Bu korkulan örnek dolayısıyla, şarlatanların beslenmesine devam edilmekteydi. Tanzimat devri bürokratlarına pek gülecek halimiz yok; kitle iletişiminin son derece gelişip yaygınlaştığı günümüzde bile, böylesine buz üstüne yazı yazdırtma tipinden propaganda faaliyetini hararetle tavsiye edenlerimizin sayısı hiç de az değil.

29 *BOA, İ., MV*, no: 1551, 26 Ra 1262/24 Mart 1846.
30 *BOA, İ., MV*, no: 8227.
31 *Aynı kaynak*, aynı belge. 28 *BOA, İ., MV*, no: 16095, 12 C 1273/7 Şubat 1857.

İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili*

19. yüzyıl Avrupa'da parlamentolar çağıdır. Yüzyılın ilk yarısında, Avrupa ülkelerinde imtiyazlı sınıfların dışında geniş yığınlar parlamentoyu oluşturma hakkından yoksundu. Siyasal katılma sorunu, yüzyılın son çeyreğinde genel oyun kabulü ile yeni boyutlara ulaştığı gibi, oluşan parlamentoların yapısında da sınıfsal (çokuluslu imparatorluklarda da etnik) bir görünüm ağır basmaya başladı. Yüzyılın ilk yarısında, parlamentolar yükselen burjuvazi ile, eski feodal sınıf sözcülerinin çatışma alanı idi. Yüzyılın son çeyreği ise, ağırlığını duyurmaya başlayan diğer sınıfların da bu çatışmaya katıldığına şahit oluyordu. Ancak, çokuluslu imparatorlukların siyasal platformu olan parlamentolara yeni, cevval bir savaşçı zümre girdi. Bu zümre, ezilen etnik grupların temsilcileriydi. Milliyetçi burjuvazi, hakları ve temsil yetenekleri kısıtlı da olsa, siyaset arenasına çıkmıştı. XIX. yüzyılda bu tür mücadelenin gözlendiği tek arena Avusturya-Macaristan monarşisi idi. Ancak, çok geçmeden Tuna monarşisi bu problemle karşılaşan tek çokuluslu imparatorluk olmaktan çıktı. Hiç umulmayan bir anayasal monarşi daha ortaya çıkmıştı, Osmanlı İmparatorluğu...

19 Mart 1877'de Osmanlı başkentinde, ülkenin dört yanından gelen rengârenk bir heyet toplanıyordu. Arabistan vilâyetlerinden gelen çeşitli din ve mezhepteki temsilcilerin yanında, Anadolu ve Rumeli'den gelen Türk, Rum, Bulgar ve Arnavut temsilciler, ilk Osmanlı parlamentosunu oluşturuyordu. Meşrûtiyet rejimi, içeride olduğu kadar, dışarıda da şaşkınlık ve sorular yaratmıştı. Nasıl oluyordu da, aydınlanma devrinden beri Avrupa siyasal düşününde despotik yönetimin modeli sayılan bir toplum, anayasal rejime geçiyordu? Üstelik bu parlamentonun kompozisyonuna göz attığımızda, Tuna monarşisinin parlamentosunda ve 1905'ten sonraki Çarlık Rusyası 'Duma'larında bile görülmeyen ilginç bir özellik daha vardı. O da imparatorluğun hâkim unsuru olan Müslümanların yanında, gayrimüslim unsurların, hele etnik oranlama yapılırsa gayri-Türk unsurların hayli yüksek bir oranda temsil edilmesiydi. Bu durum ilginçti. Çünkü Avusturya-Macaristan monarşisinde Çek, Hırvat, Sloven, Slovak, Polonez, Ruten gibi unsurların temsili, oran bakımından

* *Armağan Kanûn-ı Esâsî'nin 100. Yılı*, AÜ SBF, Ankara 1978, s. 169-182.

haksızlık derecesinde düşüktü. Macar milletvekilleri ise, çifte monarşının kurulmasına kadar aynı haksızlığa maruzdular. Rusya'da ise, 1905'ten sonra kurulan 'Duma'da gayri-Rus milletlerin, düşük oranda temsili özel bir statü ile sağlanmıştı.

İlk Osmanlı parlamentosunun bu konudaki istisnaî durumunun nedenlerini açıklamak, sadece birtakım dış siyasal baskıları ortaya koymakla mümkün değildir. Nedenleri, Osmanlı imparatorluk geleneğinde de aramak gerekiyor. Osmanlı İmparatorluğu bir Akdeniz imparatorluğudur. Ona tarihin üçüncü ve son Roma İmparatorluğu demek pek yanlış olmaz. 'Roma İmparatorluğu', Eskidünya'nın çok budunlu (kavim) geleneksel imparatorlukları için kullanılacak bir deyimdir. Bu imparatorluklarda, devlet ve toplum hayatında kabul edilmek ve yönetime katılmak, etnik kökenden çok devletin ideolojisini benimsemek ve onun koşullarına uyum sağlamakla mümkündür. Bu Bizans ve Osmanlılarda olduğu gibi, resmî dinin veya Antik Roma'daki gibi imparatorun kişiliğini tanrısallaştıran kültürün üyesi olmaktır. Bu uyum, Bizans'ta Ortodoks kilisesine mensubiyet ve onun başı olan imparatora sadakat, Osmanlılarda ise dini İslâm'a mensup olmak ve hükümdara sadakat diye belirlenebilir. Bu statü etrafında toplanan herkes, ister Dağıstan ve Gürcistan'ın uzak köşelerinden, isterse Bosna ve Mora'dan gelsin, kişi olarak yöneticiliğe aday ve grup olarak da millet-i hâkimiyye'ye mensuptur.

Gerçi 19. yüzyılda bu geleneksel kalıbın kırılmaya başlandığı, bir yerde uluslaşma sürecinin ve ulusalcılık akımının başladığı görülüyor. Bununla beraber, eski düzen elan devam ediyordu. Diğer yandan, dış devletlerin gayrimüslim cemâatler lehine zaman zaman yaptıkları müdahaleler, imparatorluğun klâsik dönemdeki kozmopolit bürokrasisinin daha renkli bir görünüm ve yapıya ulaşmasıyla neticelendi. XIX. yüzyılda ne Avusturya, ne de Rusya'da hâkim ulusun (yâni birincisinde Almanca konuşan Katolik Avusturyalı'nın, ikincisinde ise Ortodoks Rus'un) dışında herhangi bir dinî etnik gruptan sefir, nazır, devlet adamı görülemezdi. 19. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu'nda ise Hıristiyan nazırlar, sefirler, valiler ve hattâ milletlerarası konferans ve barış antlaşmalarına gönderilen gayrimüslim murahhaslara rastlanıyor. İlk parlamentonun yapısında da bu kozmopolitizme rastlamak, o nedenle istinaî bir durum değildir. İlk mecliste dokuzu âyan azası ve otuz yedisi meb'ûsân azası olmak üzere, toplam kırk altı gayrimüslim meb'ûs vardı.* Bu ilginç görünümü sadece büyük devletlerin baskılarına değil, bürokrasinin geleneksel kozmopolit yapısına da dayanarak açıklamak gerekiyor.

Klâsik devirden beri Osmanlı eyâlet idaresinde yerel grupların temsili geleneği, merkezî hükümet adına yürütmeyi elde bulunduran valilerin başvurup, yararlandığı bir usuldü. Vergi tahsili, zarurî işlerin yaptı-

---

* Makalenin arkasında, âyan ve meb'ûsân azasının listesi verilmişti.

rılması, reayanın temsilcilerinden meydana gelen kurulların yardımı ile sağlanırdı. Meşveret kuralına dayanan bu temsil görevi; ruhanî reisler, Hıristiyan reaya adına kocabaşılar ve memleket eşrafının temsilcileri (âyanlar) tarafından yerine getiriliyordu. Vergi tevzi ve tahsili, sefer anında gereken işlerin yerine getirilmesi gibi konularda yöneticilere yardım gayesini taşıyan meşveret usulü, bugüne kadar literatürde, sosyal fonksiyonları göz önüne alınmadan, İslâmî bir kurum olarak nitelendirilmiştir. Oysa bu, geleneksel devletin güçsüzlüğünü telâfi etmek için, vergi toplamaktan kamu hizmetlerinin görülmesine kadar, her alanda bölge ileri gelenlerinin yardımına başvurması demektir. (Aynı sistem, ortaçağın başlarında Avrupa'da da görülüyor. Almanya'da *Rat*, Rusya'da *Veçe* denen bu kurullar, başlangıçta bir devamlılık ve hükmî şahsiyet sahibi değilken, zamanla şehirlerin güçlenmesi ve sosyal yapıdaki değişmelerle ilâve haklar elde etmiş ve devamlılık kazanmışlardır.) Türkiye'de bu tür kurumların devamlılık kazanması ve hükmî şahsiyete sahip olmaları, Tanzimat'tan sonra eyâlet idaresinde yapılan reformlarla mümkün olmuştur. Resmen Avrupa'dan beş asır sonra gerçekleşen bu süreç, daha önce *de facto* olarak Balkanlar'da, bazı Akdeniz adalarında kısmen gerçekleşmekte idi. Örneğin Kıbrıs adasında, Hıristiyan reayanın temsilcilerinden kurulan ve *demogerenitos* denen bu heyet; zamanla ada ahâlisinin örgütlenmesinde ve bağımsız hareket etmesinde önemli bir etmen olmuştu. Esasen ülkenin her yerinde bu tür kurullar ve onların önde gelen temsilcileri, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren; merkezin güçsüzlüğünden istifade ile yürütme erkini ele geçirip, devamlı bir meşveret geleneği kurabilmişlerdir. Balkanlar'da bu kurullar, özellikle 19. yüzyılda Mazzini'nin fikirlerinden esinlenerek örgütlenen ve çalışan *'Diaspora Revolutionnaire'*ler haline geldiler ve Balkan bağımsızlığında önemli rol oynadılar.

Tarihsel ve toplumsal temelini de göz önüne aldığımızda, Osmanlı parlamentosunun sınıfsal bir nitelikten çok, etnik bir renkliliğe sahip olması, çağdaş parlamentolara göre onun belirgin ve ayırt edici özelliğidir. Bununla beraber, bu durum önemli bir etnik çatışmaya ve ulusal talepler ileri sürülmesine neden olmamıştır. Parlamento, dış örgütler ve kitle hareketleriyle organik bağlar içinde değildi. (Zaten bunlar ya yoktu, ya da pek cılızdı.) Tartışmalar ve eleştiriler zaman zaman cılız kalıyordu ve ülkesel sorunlardan çok yerel sorun ve istekleri yansıtıyorlardı. Gerçi bu durum, özellikle kalabalık nüfuslu ve dış ticarete açılan vilâyetlerin aydın nitelikteki meb'ûsları tarafından ülkenin gerçekleri kavrandıkça değişmeye yüz tutmuş, sorunlar ülkesel düzeyde ele alınmaya başlanmıştır. Zaten ilk meşrutî mecliste müslim ve gayrimüslim meb'ûslar arasında, burjuva güçleri veya eğilimleri temsil edenler de görülüyor. Ama gene de Osmanlı parlamentosu örgütlü sınıfsal çıkarlar ve etnik düzeydeki isteklerin gerçekleşmesi için verilen mücadele açısından, o çağın çok budunlu imparatorluklarında görülen atmosfere sahip değildi.

İlk Osmanlı parlamentosunun etnik görünümünde hükmedilen millet temsilcilerinin oranının, Avusturya parlamentosu ve Çarlık Rusyası 'Duma'sına göre, daha yüksek olmasına karşılık, etnik çatışmalar henüz ayrı belirginlikte değildi. Milliyetçilik 19. yüzyılın başından beri Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim ve gayri-Türk vilâyetlerine sızmaya başlamıştır. Buna karşılık, Tanzimatçıların reform girişimlerinin odak noktası Osmanlılığı, yâni imparatorluğun geleneksel kozmopolit yapısını ve ideolojisini restore etmekti. Bütün bunlara rağmen, bürokrasideki modernleşme, eğitimde ve kültürel alandaki modernleşme ile paralel gittiğinden Türk milliyetçiliğinin doğuşu da kaçınılmaz olarak hazırlanmıştı.

İlk Meclis-i Meb'ûsân'da ulusalcı eğilim ve çatışmalar belirgin olmamasına rağmen, doğuş halindeki ulusalcı duygu ve eğilimlerin zaman zaman ortaya çıktığı görülecektir. Belirtildiği gibi, meb'ûslar daha çok geldikleri bölgelerin sorunları ile meşguldür. Eleştiriler vilâyetlerdeki ehliyetsiz valiler, hırsız defterdarlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak Rumeli vilâyetlerinden gelen bir iki gayrimüslim meb'ûs, özellikle vilâyet meclislerinde müslim ve gayrimüslimlerin eşit oranda temsili ilkesini tenkidle, nüfus esasına göre temsil ilkesinin getirilmesini istiyordu.[1] Bu gibi çekingen taleplerin yanında Arabistan vilâyetlerinin bazı meb'ûsları tamamen pratik nedenlerle, meb'ûs olacakların Türkçe bilme şartının kaldırılmasını istemişti. Ahmed Vefik Paşa riyaset makamında kültürel milliyetçiliğin ilk örneği sayılan şu çıkışı yapmıştır: "Gelecek seçime kadar daha dört yıl var. Akılları varsa bu zaman içinde Türkçe öğrenirler."[2] Gayrimüslim meb'ûsların arasında hâkim millete karşı bir

1 Özellikle Selânik meb'ûsları Mihalaki ve Vasilaki efendilerle, Yanya Meb'ûsu Argiri Kantarcı Efendi bu talepleri ileri sürerken, Anadolu ve Rumeli'nin Müslüman meb'ûsları ile Mezopotamya ve Anadolu'nun Hıristiyan meb'ûsları bu taleplere karşı çıkmıştı. Bkz. *Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridesi*, Hakkı Tarık Us, 7 Nisan 1877 oturumu, s. 84-85.

2 Bkz. *Meclis-i Meb'usan Zabıt Ceridesi*, s. 313; İ. Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, Ankara 1974, s. 191.
Bu konudaki ilginç bir belge, azınlıkların Meşrûtiyet ve Tanzimat dönemlerinde Türkçe öğrenmeye istek duyduğunu ve Türkçenin imparatorluğun kaçınılmaz resmî dili olarak zorunlu biçimde öğrenilmesinin anlaşıldığını gösteriyor. Bu vesika Beyoğlu Bidayet Mahkemesi üyesi Konstantinidi Bey tarafından kaleme alınan bir arz tezkiresidir: "Teba-yı Devlet-i Âliyyeden Rum milleti efradının Türkçe öğrenmeleri maksadıyla memâlik-i şahanede Türkçe tedris olunmayan Rum mekteblerinde Maârif Nezâret-i Celilesi'nin intihabiyle maaşları cemiyyet tarafından ibka edilerek muallimler nasbi ve fıkara çocuklarına meccanen Türkçe kitablar ve her tarafta ders-i umûmî küşadiyle bunlar içün muktezi olan kitab ve resâili... eylemek ve Lisan-ı Osmanî'nin Rumlara teshil-i talimi yolunda telif olunacak kitablara müsabakat usulüne tevfikan mükâfaat virmek vs..." BOA, İ., MM., no: 2128. "Beyoğlu Bidayet Mahkemesi üyesi Konstantinidi Bey tarafından kaleme alınan, Rum milletine Osmanlı lisanı talimine mahsus bir cemiyyet-i ilmiyye teşkiline ruhsat itâsı hakkındaki tezkire."

birlik yoktu. Rumeli'nin sözü geçen Hıristiyan meb'ûslarının yukarıda bahsettiğimiz taleplerine, Anadolu'nun Müslim meb'ûsları ile birlikte Mezopotamya vilâyetlerinin Hıristiyan meb'ûsları da karşı çıkmışlardı.

Bütün bunlara rağmen, ilk Meclis-i Meb'ûsân'ı, azınlık milletlerin gerçek talep ve eğilimlerinin temsil edilebileceği bir mahal olarak görmek pek yanlıştır. Esasen buraya gelen tabiî millet temsilcileri, hükümetin itimâdını kazanmış kimselerdi. Bu kimseler, genel bir oyla değil, geldikleri vilâyetin valisinin seçimiyle, âdeta tayin edilerek bu göreve gelmişlerdi.[3] İlk anayasamızın ilânından sonra, ne bir 'İntihab Kanunu' çıkarılabilmiş, ne de seçimler için gerekli hazırlık yapılabilmişti. Bu durumda livâ ve vilâyet idare meclislerindeki seçimli üyeler arasından meb'ûs seçmek uygun görülmüştür. Esasta bu üyelerin (livâ ve vilâyet idare meclisi üyesi) bir seçilmiş üye olmaktan çok, vali ve mutasarrıflar tarafından adeta tayin edilen kimseler olduğu, hem ilgili nizâmnâmeden hem de uygulamadan biliniyor.[4] Şimdi ise, valiler bunların arasında en çok meşrebine uygun ve güvenilir kimselere meb'ûsluk sıfatını âdeta tevcih ediyordu. Bu nedenle gelen gayrimüslim meb'ûsların da, daha önce vilâyetlerde idare meclisi üyeliğini merkezî hükümetin güvenini kazanacak şekilde yapanlardan olduğu anlaşılıyor. Nitekim vereceğimiz örnekler de bunu göstermektedir. Elimizdeki, 12 C 1291/27 Temmuz 1874 tarihli Dahiliye Nezâreti'ne yazılan bir arz tezkiresinde; 'Manastır vilâyeti Meclis-i İdare azasından Avram Efendi'nin gayreti dolayısıyla kendisine rütbe-i sâlise tevcihi' isteniyor. Bu Avram Efendi Meclis-i Meb'ûsân'da Manastır-Selânik'i temsil ediyordu.[5] Gene elimizdeki Gurre-i C 1291 tarihli/16 Temmuz 1874 bir vilâyet arz tezkiresi, 'Suriye vilâyeti, Meclis-i İdare azasından Nikola Nakkaş Efendi'nin Arazî Kanûnnâmesi'ni Arabca'ya çevirdiği ve gayretli hizmetinden dolayı, halihazırdaki sâlise rütbesinin rütbe-i saniyeye çıkarılmasını' istiyor.[6] Göze giren bu meclis azası, ilk mecliste bilindiği gibi, Suriye meb'ûsu olarak bulunmuştur.

Bununla beraber şu noktayı önemle belirtmek gerekir; Osmanlı Meclis-i Meb'ûsânı'ndaki gayrimüslim meb'ûs kalabalığının nedeni salt dış baskılar olmadığı gibi, valilerin toleranslı seçiminden ibaret de değildi. Tanzimat'tan beri imparatorluk bir laikleşme ve geleneksel kozmopolitizmin kurumsallaşması süreci içine girmişti. 1840'lardan beri vilâyetlerde, livâ ve kazalarda teşkil edilen idare meclislerinde, belediye meclisle-

---

3 Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat*, çev. Ali Reşat, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1328, s. 354 355.

4 İ. Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, s. 82.

5 BOA, İ. *Dahiliye 1291*, 48003 no'lu arz tezkiresi ve 1295/1878 *Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*. Meclis-i Meb'usan azası bölümü.

6 BOA, İ., *Dahiliye 1291*, no: 47923, C 1291 Temmuz 1874 tarihli vilayet tezkiresi.

rinde, ziraat komisyonu, Menâfi-i Umûmiyye Sandığı gibi kurumlarda gayrimüslim üyelerin de bulunmasına dikkat ediliyordu. Bu meclisler bir beynelmilel şûra, hattâ kimisi tarihte eşi görülmemiş, ruhban şûraları halinde toplanıyorlardı.[7] Ticarî davalar, şer'î hâkimlerin önünde değil, müslim ve gayrimüslim üyelerden kurulan karma mahkemelerde görülüyordu.[8] Gene, ilk derece mahkemesi olan şer'î mahkeme ve gayrimüslimlerin ruhanî mahkeme kararları aynı biçimde karma olarak kurulan Temyiz Divanı'na getiriliyordu. Ceza davaları, şer'î veya ruhanî mahkemelerde değil, nizamî mahkemelerde görülüyordu. Bu imparatorluk, bir 'Globus Ottomanorum' idi ve bu imparatorluğun ilk parlamentosunun da böylesine bir kozmopolit kurumlar silsilesi içinden çıkan ve o nitelikleri taşıyan bir organ olması doğaldı. Nitekim ilk Osmanlı parlamentosu bu kozmopolit birliğin, gerçekte pek de var olmayan (daha doğrusu yok olmaya başlayan) özlenir bir örneğini vermişti. Etnik çatışma nedeni olacak konulardan müzakereler esnasında özellikle kaçınılıyordu. Meclis, Rusya ile savaş başladığında Osmanlı vatanseverliğinin örneği sayılacak nutuklara sahne olmuştur. Bu nutukların bazıları samimiyetten uzak olsa bile, hiçbir üyenin çeşitli milliyetçi dernek ve hareketlerle organik bağı olduğu bugüne kadar açıkça ve kesinlikle ortaya konamamıştır. Bunun tersine, sadakat örnekleri çoktur.

Gerçi Osmanlı parlamentosu, 'Osmanlılar dünyası'nın yıkılışını gösteren bazı örneklere de sahne olmuştu. Buna rağmen, uyanan Balkan milliyetçiliğini burada görmek mümkün değildir. Hele böyle bir vehme dayanarak II. Abdülhamid'in meclisi dağıtması, bu ortam içinde anlaşılacak bir olay değildi. Parlamentonun milliyetçiliği körüklemesi gibi bir durum, ancak 1866'dan sonraki Avusturya-Macaristan İmparatorluğu için söz konusudur. II. Abdülhamid'in meclisi dağıtma gerekçesini Osmanlı Meclis-i Meb'ûsânı'nın içindeki durumdan değil, Avusturya-Macaristan parlamentarizmine bakarak ortaya koyduğu düşünülebilir. Çünkü, ilk Osmanlı Meclis-i Meb'ûsânı azınlıkların en geniş şekilde temsil edildiği, fakat milliyetçilik sorununun da en az görüldüğü bir parlamento idi.

---

7 1875 yılında Diyarbakır Vilâyet İdare Meclisi böyle renkli bir yapıda idi. Meclis tarihte eşi görülmemiş bir ruhban şûrası halinde idi. İki Müslim ve gayrimüslim seçilmiş üye dışında; Rum metropolidi, Ermeni Protestan episkoposu, Gıldanî metropolidi, Ermeni Gregoryan murahhas vekili, Ermeni Katolik murahhas vekili, Süryanî murahhas vekili, Süryanî Katolik murahhas vekili ve müfti bulunuyordu, bkz. Sâlnâme-i Vilâyet-i Diyarbakır, sene 1292 Meclis-i İdâre-i Vilayat Bölümü.

8 Örneğin: BOA, İ. *Dahiliye 1291*, no: 48005. Bu belgede, Manas Efendi'nin Kale-i Sultaniye Ticaret Mahkemesi reisliğine tayini arz ediliyor.

1877'de Gayrimüslim Âyan Azası*

Meclis-i Âyan**	Rütbesi
Musurus Paşa (Londra sefiri)	Vezîr - (1. dereceden Mecidiyye)
Mihran Bey	Bâlâ - (2. dereceden Mecidiyye)
Lagofet Bey***	Bâlâ
Marko Paşa (Mekteb-i Tıbbiye nâzırı)	Ferik Evveli
Kostaki Efendi	Ferik Evveli
Yorgaki Efendi	Ûlâ sânisi
Daviçon Efendi	Ûlâ sânisi
Serviçon Efendi	Ûlâ sânisi
Kastro Efendi	Başkâtip

Fiilen dağıtılmayan bu meclise 1296/1879'da Sertabib-i Hazret-i Şehriyari Mavroyani Efendi ile Konstantin Efendi de tayin edilmiştir. (Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye sene, 1296, s. 43.) Böylece gayrimüslim âyan azasının sayıları on bire çıkmıştır. (Toplam üye sayısı 36'dır.)

1878'de Dağıtılan Meclis-i Meb'ûsân'da Bulunan Gayri Müslim Üyeler

İstanbul (Kazazyan Agob Efendi, Sofuzâde Aleksan Efendi), *Edirne* (Kostaki Peridi Efendi, Toros Efendi, Revin Efendi, Zahari Efendi, Mihalaki Bey), *İşkodra* (Angeli Efendi, Filip Ağa Rosto [Yahut Resho]), *Ankara* (Malkon Efendi), *Bağdat* (Menahim Efendi), *Bosna* (Salamon Efendi, Maruşik Bözo Efendi, Pero Efendi), *Cezâir-i Bahr-i Sefîd* (Vasil Efendi), *Akdeniz adaları* (Zafiraki Efendi, Hacı Vasilaki, Yorgalidi Efendi), *Haleb* (Karaca [Manok] Efendi), *Hüdavendigâr* (Pavlidi Efendi, Sahak [Yavrumyan] Efendi), *Diyarbakır* (Osib [Kazazyan] Efendi), *Selânik* (Vasilaki Efendi, Avram Efendi, Istefan Yani Efendi, Mihalaki Efendi), *Suriye* (Nikola Nakkaş Efendi, Nufel Efendi), *Trabzon* (Ohannes Efendi), *Tuna* (Petraki [Slatov] Efendi, Dimitraki [Teodorov] Efendi), *Kosova* (Apostol Ağa, Andon Ağa, Sutiraki Ağa, Mihre [Danuş] Ağa), *Konya* (Simonaki [Değirmencizâde] Efendi), *Yanya* (Nikola [Çanaka veya Cenruh] Efendi]), Argiri [Kantarcı] Efendi, Mihail [Hurito] Efendi, Daviçon Efendi).

---

* Bu konu, R. Devereux, *The First Constitutional Period*, Johns Hopkins Press. Baltimore 1963, adlı eserde münakaşalı bir durum gösteriyor. Daha farklı ve eksik, bazen yeni isimli liste var. Ancak bu ilk oturum, üyelerini hâvî bir listedir. Biz 1295 (1878) senesi Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye'yi esas aldık.

** Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1295, s. 100-101.

*** Lagofet, daha doğrusu *Logothet* olup, orta Yunancada defterdar, muhasebeci anlamına gelir, Patrikhane muhasebecisi olan L. Bey'in unvanı yanlışlıkla hep onun ismi olarak kaydedilmiş ve 'Logofet, Lagofet' olmuştur. Asıl ismini öğrenemedim.

Not: Meclis-i Meb'ûsân'daki meb'ûs sayısı muhtelif kaynaklarda 115, 116 ve Devereux, a.g.e.'de 119 olarak geçiyor (bkz. The first Ottoman Constitutional Period). Gene gayrimüslim meb'ûs sayısı da benim tarafımdan 40 olarak saptandığı halde, bu rakam da 47'ye kadar çıkmaktadır. Her halükârda oran üçte birin çok üstündedir.

Vesika: I

BOA, İ., Dahiliye, no: 48003, 12 C 1291/27 Temmuz 1874 tarihli,

Âtufetlü Efendim Hazretleri,

Manastır vilâyeti Meclis-i idaresi azasından Avram ve sandık emini Yusuf efendiler asdakadan (sâdıklardan) olub, umûr-ı memûrelerini hass-ı ifâya bezl-i mesâi eyledikleri cihetle mûmâîleyhumâdan Avram Efendi'nin rütbesinin sâliseye terfi'i ve Yusuf Efendi'nin dahi uhdesine müceddeden rütbe-i râbîe tevcîhi ifâdesine dâir devletlû kaymakam paşa hazretlerinin tezkiresi leffen arz ve takdîm kılınmış olmağla olbâbda emr u fermân-ı hümâyûn-ı cenâb-ı cihânbânî her ne veçhile müteallik ve şerefsudûr buyrulur ise mantûk-ı münîfi erzân idileceği beyâniyle tezkire-i senâverî terkîm kılındı efendim. Fi 12 C sene 291/27 Temmuz 1874.

Derkenar (Mâbeyn-i Hümâyûn'un)

Marûz-u çâker-i kemîneleridir ki

resîde-i dest-i ta'zîm olan işbu tezkîre-i sâmiye-i âsâfâneleriyle zikrolunan tezkire-i manzûr-ı âli-i hazret-i pâdişâhı buyrulmuş ve ber mûcib-i istîzân mûmâileyhümâdan Avram Efendinin rütbesinin sâliseye terfi'i ve Yusuf Efendinin dahi uhdesine müceddeden rütbe-i rabi'e tevcîhi müteallik ve şerefsudûr buyurulan emr-i irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhı mantûk-ı münîfinden olarak, mezkûr tezkire-i seniyye savb-ı sâmi-i sadâret penâhîlerine iade kılınmış olmağla olbâbda emru ferman hazret-i veliyu'l-emrindir.

Fî 13 C. sene 291 (28 Temmuz 1874)

Vesika: II

Sadâretin Arz tezkiresi

(Nikola Nakkaş Efendi'nin terfi'i hakkında)

BOA, İ., Dâhiliyye, no: 47923, Gurre-i C 1291/16 Temmuz 1874 tarihli

Âtufetlü Efendim Hazretleri,

Suriye vilâyeti Meclis-i idaresi azasından Nikola Nakkaş Efendi'nin lisan-ı arabîye nakl ve terceme itdiği, arazî kanûnnâmesiyle ana müteferri şâir fıkarât-ı nizamiyeyi hâvi telîf eylediği mecelle ve manzumeden dolayı rütbe-i hâliyesi olan sâlisenin mükâfâten saniyeye terfi'i hakkında vilâyet-i mezkûre valisi devletlû paşa hazretlerinin vürûd iden tahrîrâtı leffen arz ve takdîm olunmuş ve bu makule âsâr-ı nâfizenin terceme ve tahrîrine sarf-ı mesaî ve ihtimam idenlerin teşvik ve taltifi emsali ve şân-ı maârif nişân-ı âli iktizâsından bulunmuş olmağ-

la iltimâs-ı marûz'un isâ'fı emrinde irâde-i mekârim-i mutâde-i cenâb-ı şehinşâhî her ne veçhile müteallik ve şerefsünûh buyurulursa mantûk-ı celili infaz olacağı beyâniyle tezkire-i senâverî terkâm kılındı efendim. Fî Gurre-i C sene 291.

Derkenar (Mâbeyn-i Hümâyûn'dan)

II. Abdülhamid Döneminde Anayasal Rejim Sorunu[*]

23 Aralık 1876'da Osmanlı İmparatorluğu artık anayasal bir monarşi oldu ve 1922'de saltanat kaldırılana kadar, ömrünün son 46 yılını bu rejimle tamamladı. Kısacası o çağda halk ve aydınlar tarafından 'istibdâd' terimiyle anılmasına ve anayasal kurum ve prensiplerin ihlâline rağmen, Hamidiyye dönemi için de anayasal monarşi veya 'meşrûtiyet dönemi' terimini kullanmak gerekmektedir. Bu durum, her şeyden önce Kanûn-ı Esâsî'nin lâfzıyla ve bazı temel kurumlarıyla yürürlükte olmasından; nihayet imparatorluk coğrafyası içinde otonom bölgelerde ve bazı cemâatlerin yönetiminde parlamenter rejimin süregitmesiyle yakından ilgilidir. Nihayet, Hamidiyye döneminde yönetilenlerin tepkisini ve oluşan kamuoyunun niteliğini de göz önüne almak durumundayız ki, önceki devirlerden farklı bir atmosferle karşılaştığımız açıktır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı toplumunda böyle bir idareyi, hattâ daha despotik bir düzeni 'istibdâd' diye olumsuz bir terimle betimlemek, sansür veya mutlakiyetçi yönetimden şikâyet etmek, yaygın rastlanan bir olay değilken, bu dönemde istibdâd sözü bir rejim eleştirisi olarak kullanılmaktadır. Yani toplumda da gözden uzak tutmamamız gereken bir siyasal gelişme görülmektedir.

II. Abdülhamid dönemindeki anayasal rejimin problemlerini bu nedenle, anayasanın yürürlükte bulunduğu gerçeği etrafında ele almak gerekmektedir. Osmanlı Kanûn-ı Esâsîsi metin olarak, belirli zaafları ve parlamenter rejimin ihlâlini kolaylaştırma olanaklarını içermekteydi. Bu durum, daha çok metni hazırlayanların anayasal yasama yollarını bilmemeleri veya rejimin çatısını ve temelini sağlamca kuracak usul meselelerine dikkat etmemelerinden ileri gelmiştir. Osmanlı Kanûn-ı Esâsî'ni hazırlayanlar, yani anayasacı liberallerimiz anayasanın kendisini her şeyin çözümü olarak gören, Profesör Tunaya'nın tabiriyle 'anayasal romantizm' içindeki aydın bürokratlardı. Anayasa metni Hamidiyye döneminin otoriter uygulamalarına açıktı. Hukuk yönünden, usul açısından zaafları olan bu belgenin; parlamenter rejimi henüz tanıyan, sendika, parti gibi ikincil grupların bulunmadığı bir toplumda geleneksel despot uygulamaların Kanûn-ı Esâsî metninin lâfzıyla uyum sağlamadığını

* Türkiye'de Demokrasi Hareketleri Konferansı, *HÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, IV/1 (Ankara 1986).

ileri sürmek güçtür; dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasanın kaldırıldığını söyleyemiyoruz. Osmanlı Kanun-ı Esâsîsi'nin en zayıf yönlerinden biri, yetkili fakat sorumsuz bir hükümdarlık kurumunu tanımasıdır. Bir meşrutî rejim için bu, istisnaî derecede sakat ve çarpık bir nitelikti ve ancak 1905'ten sonra Çarlık Rusyası 'Duma' rejiminde benzeri görülebilirdi. Prusya Anayasası'nda görüldüğü biçimde bir kabine vardı, ama meclis denetimine açık bir hükümet yoktu. Kaldı ki, Osmanlı anayasal sisteminde hükümet bu açıdan katiyen meclislerin muhatabı değildir. İcra, yani hükümet meclislere karşı değil, saltanata karşı sorumludur. Hükümet programının kabulü, güvenoyu gibi kurumlar yoktur. Böyle kurumlar olmadığı gibi, II. Abdülhamid'in meclisleri toplamak ve dağıtmak, sadrazamları değiştirmek, nazırları tayin etmek gibi tasarrufları aslında anayasa metnine karşı bir durum değildi ve metinle müeyyideleri tasrih ve tarif edilmemişti. Kısacası eski mutlakıyetçi gelenek anayasal rejimde de devam etmekteydi. Bu anayasada temel özgürlükler ve kişisel hak güvenceleri, yani doğal hâkim, kanunsuz suç ve ceza olmaz gibi prensiplerin varlığı da çelişik bir biçimde, bir başka pek orijinal bir maddeyle esaslı olarak zedeleniyordu. Garip ve ünlü 113. madde ile; hükümdar res'en bir kimsenin siyasal suçlu veya siyasal yönden mahzurlu olduğuna karar verebilir, onu doğrudan, sürgün cezasına çarptırabilirdi. O takdirde, hükümdarın daha meclis toplanmadan Midhat Paşa'yı sürgüne yollaması ve 33 yıl boyu bu cezayı sistematik olarak uygulaması da, meşrutî bir rejimin amaç ve ruhuna uymasa da, Kanûn-ı Esâsî'ye pek uygundu. Kanûn-ı Esâsî'deki zayıf kurumlardan biri de basın özgürlüğüydü. 12. madde, "Matbuat kanun dairesinde serbesttir," demekle basın özgürlüğünün ihlâline açık bir kapı bırakmıştır. Nihayet bu madde, sansürü (censure prealable) önleyemez ve Kanûn-ı Esâsî'nin bu maddesi pekâlâ sansür rejimiyle bir arada yaşayabilirdi. Osmanlı sansür rejimi, imparatorlukta en çok Türk unsurun kültürel hayatında olumsuz etkilerde bulunmuştur. Balkanlılar, Orta Avrupa ve Rusya üzerinden; Arablar Mısır'dan gelen yabancı ve her türlü neşriyatı kolayca izlemişler; yetişen Türk nesli ise dünyaya kapalı kalmıştır. Bu dönemde üstelik sansür rejiminin Avrupalılar nezdinde, toplumu küçümseyici değerlendirmeler için vesile teşkil ettiği de görülüyor. Örneğin, 19. yüzyılın ünlü Fransız idare hukukçusu Batbie ünlü traité'sinde, Napolyon tipi sansürün Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sansür için model teşkil ettiğini; Fransa'da kalkan bu rejimin aslında Fransa için geriletici etkileri olsa da, Rusya ve Osmanlı'da bir ilerleme teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Bu küçümseyen ifadede; sansür rejiminin Napolyon tipi bir model benimseyerek aslında kanunî bir biçim ve usul kazandığının ileri sürüldüğü görülüyor.[1] Sansürün varlığı ayrıca Doğu Avrupalılar için de uygun görülüyordu.

---

1 A. Batbie, *Traité de Droit Public et Administratif*, Paris 1855, s. 187-188.

Meclis-i Meb'ûsân'ın toplanması ve dağıtılmasına ilişkin usul sorunları da Kanûn-ı Esâsî'de açık değildi. 73. maddede 'ba irâde-i seniyye heyet-i mebûsân fesh ile dağıtılırsa, altı ayda yeni seçimle mebus seçileceği' belirtiliyor; ancak meclis feshedilmemişti, 1878 içinde sadece toplantıları tatil edilmişti. Nitekim, o günden sonra da devlet salnâmelerinde âyan azasının isimleri hep yer almıştır. Bu hile-i şer'iyyeyi kesinlikle önleyecek bir hüküm yoktur. Kuşkusuz; Kanûn-ı Esâsî'nin öngördüğü rejimin kurumları, yani özgürlükler, 26. maddede de belirtilen, işkence ve sâir eziyetin yasak olduğu gibi hükümler sürekli olarak ihlâl edilmiştir. İmparatorluk bürokrasisi eski alışkanlıklarından kolay vazgeçememiştir. Kısacası 1293/1876 Aralık sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nu, anayasal monarşi olarak niteliyoruz. Despotik uygulamalara ve kanunsuzluklara rağmen, Kanûn-ı Esâsî yürürlükten kalkmış sayılmıyor. Nitekim biçimsel bir gösteri olarak, Kanûn-ı Esâsî metni devlet salnâmelerinde, ilân edilen hatt-ı hümâyûn ve âyan listesiyle birlikte sürekli yayımlanıyordu. Osmanlı anayasası Hamidiyye dönemi boyunca tezatlı bir rejimin belgesiydi. Profesör Tunaya'nın bir deyişiyle,[2] "Kanûn-ı Esâsî kendini kapıların ardında bekleyen bir despotizme imkân veriyordu, ama aynı zamanda o kapılar bir daha kapanmamak üzere yeni gelişmelere açılmıştı."

Parlamentarizmin Coğrafyası

II. Abdülhamid döneminde, Osmanlı coğrafyası nasıl farklı iklimlerden ve morfolojiden oluşan bir renklilik gösteriyorsa, parlamenter rejim ve uygulamaları yönünden de öylesine yeknesak olmayan farklı renklerden oluşan bir görünümdedir.

19. yüzyılda Osmanlı siyasî coğrafyasında özerk bölgeler ortaya çıktı. Özellikle 1878 Berlin Kongresi'nden sonra, Bulgaristan Prensliği'nin kurulması ve bugünkü Güney Bulgaristan'ın da Doğu Rumeli özerk bölgesi olarak (Rumeli-i Şarkî Vilâyeti) Hıristiyan bir vali ve yerel meclisin yönetimine bırakılması, bu bölgede hem meclislere hem de belirli ölçüde siyasal faaliyet, cemiyet kurma, basın özgürlüğü gibi kurumların yaşamasına cevaz vermiştir. Çünkü anayasal müesseseleri inkıtaa uğratacak veya zedeleyecek bir polis gücünün burada diğer imparatorluk bölgelerinde olduğu gibi faaliyet göstermesi söz konusu değildi.[3] Doğu Ru-

---

2 T. Z. Tunaya, 'Midhat Paşa'nın Anayasacılık Anlayışı', *Midhat Paşa Semineri* (TTK tarafından 1984'te Edirne'de düzenlenen) tebliğinden, yakında aynı kurum tarafından basılacaktır. Örnek, *Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, H. 1302* s. 110-132 ve 147-148.

3 Bernard Lory, 'Le Sort de l'Héritage Ottoman en Bulgarie', Varia Turcica I, ed. ISIS, İstanbul 1985, s. 13-17.

meli vilâyetinde Hıristiyan bir vali yanındaki vilâyet idare meclisi, Osmanlı vilâyet sisteminde olduğundan çok daha etkin bir biçimde, adeta bir parlamento gibi çalışıyordu. Nitekim, bu nedenle de burada bazen prenslikte olduğundan daha özgür bir Bulgar yönetimi, ne İstanbul, ne de Sofya ile karşılaştırılamayacak derecede gevşek bir sansür, hattâ bu nedenle de basında ulusçu hareketlerin teşvik edildiği görülüyordu. Bir örnek; bu bölgede çıkan Bulgarca *Borba-Mücadele* gazetesi ve bu gazete, zaman zaman Osmanlı basını ile polemiğe bile giriyordu.[4]

Sözünü ettiğimiz bu özerk yönetim bölgeleri, yani Bulgaristan Prensliği, Doğu Rumeli Vilâyeti, Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı, Sisam Emareti ve hattâ Girit Vilâyeti, içişlerinde yarı veya tam bağımsız bölgeler olarak Osmanlı genel yönetiminin dışındaydılar. Ama aynı zamanda imparatorlukla olan organik bağları ve vasallık ilişkileri nedeniyle Osmanlı anayasal rejimi için açık örnekler sayılmaktaydılar ve böylelikle parlamenter rejimin sorunları imparatorluğun diğer köşelerine de sıçramakta ve tartışmalı bir atmosfer yaratmaktaydı.

Cebel-i Lübnan, bunların içinde ulusçu eğilimlerle kurulmayan, fakat statüsü cemâatlerin çatışması sonucu özel olarak tesbit edilen bir bölge olarak başta gelir. Marunîler ve Dürzîler arasında Tanzimat başından beri süregiden çatışmalar ve Avrupa devletlerinin Lübnan'a müdahalesi sonucu, Bâbıâlî, 9 Haziran 1861 tarihli Cebel-i Lübnan Nizâmnâmesi'ni hazırladı. Bu statü üç yıl sonra (16 Eylül 1864) aynı garantör devletler tarafından uzatıldı ve sonuna kadar yürürlükte kaldı.[5] Bu özerk statüye göre, bölgeye Hıristiyan bir mutasarrıf tayin ediliyordu. Mutasarrıf bölgedeki memurları o yer halkından tâyin ve azil ediyordu. Mutasarrıfın, yanında mezheplerin nüfus oranıyla temsili esasına göre kurulan ve her cemâatin seçimli temsilcilerinin bulunduğu bir idare meclisi ve ayrıca aynı esasa göre kurulan mahkemeler bulunacaktı. Bu yarı parlamenter düzen dışında, bölgede basın ve yayın hayatının da daha serbest bir strüktürde olduğu görülüyordu. Donaid J. Cioeta'nın Suriye ve Lübnan'da II. Abdülhamid devri sansürü üzerine yazdığı etraflı makaleye göre; basın kontrol edilmektedir, yasak kelimeler ve deyimler listesi mevcuttur. Ancak bunların ihlâli ve sansürden kurtuluş Türkiye'ye göre daha kolaydır. Belirli basın ki, muhalif ve kaçak münevverlerin ürünüdür, yasaklanmaya rağmen ülkeye daha kolay girdiği anlaşılmaktadır.[6]

---

4 *Borba* ile *Tarîk* gazeteleri arasındaki polemiğe bir örnek, *Tarîk*, 27 Ca 1301/9 Temmuz 1885 tarihli nüshada görülebilir.

5 İ. Ortaylı, *Türkiye'de Yerel Yönetim Geleneği*, Hil yay., İstanbul 1985, s. 50-52.

6 Donald J. Cioeta, 'Ottoman Censorship in Lebanon and Syria 1876-1908', *IJMES*, 10 (1979), s. 167-186.

Gene Yunan isyanı sırasında Sisam adasında da ayaklanma belirtileri üzerine durumu yatıştırmak için, Sultan II. Mahmud devrinde 1832 yılında, büyük devletlere de tebliğ edilerek, Sisam adasına özerk bir yönetim verildi (Sisam Emareti). Ada eşrafının, ki Hıristiyanlardan oluşuyordu, temsilcilerinden seçilmiş bir meclis; adanın malî, ticarî işlerini, bayındırlık sorunlarını, kilisenin ve evkafın idaresini görüşüp karara bağlayacaktı. Sisam emiri olarak Bâbıâlî tarafından tayin edilen (Fenerli beyzadelerden) bir bey meclis reisi olduğu gibi, idarenin de başıydı. Liman yönetimi, gemilere pasaport vermek, konsoloslarn işine bakmak, dış ticareti yönetmek ve asayişin sorumluluğunu yüklenmek onun göreviydi. Adada asker bulunmuyordu.[7] Sisam adası demokratik yönetimli bir ada sayılmazdı. Yerli zenginlerin yönetimi ve baskısı söz konusuydu, ancak idarede bir tür parlamentarizmin hâkim olduğu görülüyor ve Osmanlı yönetimi içinde bu yönüyle bir istisna teşkil ediyordu.

Osmanlı parlamentarizmi ve anayasacılığı açısından ilginç bir örnek Bulgar Prensliği ve 1877-78 Savaşı öncesindeki Bulgar Ulusçu Hareketi'dir. Bulgarlar, daha Sultan Abdülaziz zamanında 1867 yılında, Avusturya-Macaristan çifte monarşisi örneğini izleyerek, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bulgaristan'ın söz sahibi olacağı Osmanlı-Bulgar çifte monarşisi modelini önermişlerdi. Bulgar Gizli Merkez Komitesi (Tainaya Zentralen Bolgarski Komitet) bu amaçla 22 maddelik bir federal anayasa metni teklif etmiştir.[8] Bu anayasa federal bir sistemde Bulgaristan yönetiminin esaslarını tesbit etmekteydi. Projenin 6 maddesi bağımsız Bulgar kilisesinin statüsüyle ilgili olup, ilk 15 maddesi ise, Osmanlı Sultanı ve Bulgar Çarı unvanını taşıması öngörülen Sultan Abdülaziz ve haleflerinin, Bulgaristan'ı parlamenter bir monarşi modeli içinde yönetmesi için gerekli statüyü içeriyordu. Bu bizdeki resmen önerilmiş bilinen ilk Anayasa tasarısıdır. 1878 Berlin Kongresi'nden sonra Bulgar Prensliği, içişlerinde tamamen bağımsız bir devlet olarak kurulmuştur. Ancak dışişlerinde ve malî konularda, askerî örgütlenmede Osmanlı İmparatorluğu ile belirli yasal ilişkileri olan bir özerklik sahibidir. Bulgaristan 16 Nisan 1879 Anayasası'yla bir süre için anayasal bir monarşi de olmuştur. Prens otoriteyi seçilmiş temsilcilerden oluşan bir meclis (Sobranye) ile paylaşmaktaydı. Rejimin geçirdiği sarsıntılara ve dış müdahalelere rağmen, Osmanlı Devleti ile vasal ilişkileri olan bu ülkede özellikle anti-Rus ve anti-Avrupa partinin, yani başbakan (reîs-i müdîrân) Stambulov'un ve taraftarlarının Osmanlı İmparatorluğu ile federatif bir sistem kurma fikrini devam ettirdikleri görülmektedir. 1886 ve 1887'de Volçov (İstanbul'daki temsilci) aracılığıyla, Stambulov bu teklifi iki kere II. Abdülha-

7 İsmail Hakkı, *Hukuk-ı İdâre*, Dersaâdet 1328, s. 369-371.

8 Gandjev-Hristov, *Bolgarsko Vuzrajdane*, Sofia 1969, c. II, s. 324-332'deki metin.

mid'e sunmuştur.[9] Padişah, bu teklifi dış baskılardan ve Avrupa'dan çekinerek hasır altı etmiştir. Eğer teklif gerçekleştirilebilseydi; Osmanlı Devleti, bir monarşiden ve Bulgaristan Cumhuriyeti'nden oluşan ilginç bir federatif monarşi olacaktı.

Bu içişlerinde bağımsız bölümlerdeki rejim farklılığı yanında; sansür ve polis otoritesi ülkenin her köşesinde aynı şiddette değildi. Örneğin, Selânik, İstanbul'a göre daha serbest bir yayın ve tartışma ortamına sahipti. Bir başka örnek; İstanbul'da bir ara, politik taşlama yapıldığı için yasak edilen ortaoyununu Macar Türkolog İgnacz Kunös, Eskişehir'e gidip seyretmiştir.[10] Bununla birlikte bu tip sapmaların veya istisnaların, zaman zaman sertleşen otokratik rejim karşısında gerilediği de görülüyordu.

Osmanlı yönetimi içinde parlamenter geleneğin aksak ve sınırlı olarak devam ettiği diğer bir alan da gayrimüslim cemaatlerin Tanzimat dönemi boyunca elde ettikleri yeni statüydü. Örneğin, Ermeni cemâati veya Musevîler bu dönemde laik cemâat üyelerinden, seçimle gelenlerden oluşan meclisler tarafından yönetiliyorlardı. Kuşkusuz bu meclislerin ve cemâat yönetiminin kontrolden uzak (kontrolü, sadece Bâbıâlî'nin değil patriklerin ve dinî liderlerin kurduğu otorite olarak da anlamak lazımdır) kaldığını düşünmemeliyiz. Ama gerek bu meclisler, gerek vilâyet ve belediye yönetimlerindeki meclisler tartışma, karar alma, yönetimi etkileme ve yerel temsil ve seçim konularında imparatorlukta küçümsenemeyecek bir geleneğin yaşamasını sağladılar. En azından demokrasinin işlemesi için gerekli kural, kurum ve usuller bir alışkanlık halinde topluma sindiler. Böylece Türkiye bugün, yönetim ve toplumsal rejim yönünden 150 yıllık bir meclis, tartışma, karar alma ve seçim geleneğine sahip ülkedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Abdülhamid dönemi anayasal rejimin zorluklarla karşılaştığı, otokratik uygulamaların anayasal kurumları gölgelediği bir devirdir. Buna rağmen bu otuz yıl zarfında parlamenter gelenek ve kurumların da yaşamak konusunda direndiği ve süregittiği bir atmosfer de vardır.

9 *Stefan Stambulov*'un hatıratını *Marinof* kaleme almıştır. Marinov, *Stefan Stambulov i Noveisata na İstoriay*, s. 381-390, ayrıca *Bozhidar Samardzhiev* 'Ottoman Policy Towards the Principality of Bulgaria During the Regency,' *Etudes Balkaniqu*, 4/1976, s. 55-57. Bu konudaki Bulgaristan komiseri Rıza Bey'e yollanan telgraf ve muhaberat için *BOA*, *Yıldız Esas Evrakı Kataloğu*, 36/2328 (5) ve Z 146/XV (mabeynle Bulgaristan komiserliği arasındaki muhaberat defteri).

10 Ignacz Kunosz, *Türk Halk Edebiyyatı*, İstanbul İkbâl Kitabhanesi 1343, s. 79-89.

İlk Osmanlı Parlamentosunun Yapısında Eyâlet İdare Meclislerinin Etkisi[*]

İlk Osmanlı parlamentosunun toplanması ve 1876 yılı gibi erken bir tarihte anayasal rejime geçiş; tarih ve siyasal bilim literatüründe çeşitli yorumların ortaya çıkışından çok; hayretle ve inanamazlıkla karşılanmıştır. Bu hayret ve küçümseme, hem o günlerde, hem de bugün bilimsel literatürde, meşrûtiyet rejimi ve ilk meclisin geleneksiz kurumlar olarak nitelendirilmesine neden olmuştur.

Meşrutî rejime iç baskılardan çok dış baskılarla geçildiği öne sürülmüştür. Oysa o günlerin dış baskılarına boyun eğmek için parlamentarizme geçiş gerekli değildi. Böyle bir dış talep yoktu. Ülkenin içinden gelen direniş bununla bütünleştirildiği vakit, anayasal rejime geçişin nedeni daha iyi anlaşılıyor. Bununla beraber bu yazıda, meşrutî idareye nasıl geçildiğinden çok, onun başlıca kurumu olan parlamentonun çalışma tarzında bir gelenek olup olmadığı tartışılacaktır. Çünkü, ilk parlamento hem o gün, hem de bugün birçok yazarın, 'toplantı ve çalışma geleneğinden yoksun bir kalabalık' olarak rahatlıkla nitelendirdiği kurumdur. Oysa parlamentonun üyelerine ve bu üyelerin seçilip geldiği vilâyetlerdeki birtakım idarî kurul ve kurumların çalışmalarına ve bunların tarihî temeline göz attığımızda, son iddianın ne kadar yanlış ve yüzeysel olduğu anlaşılabilir. Bunu 1877 parlamentosunun görünümünü, çalışmasını ve bir de Osmanlı eyâlet idaresinin klâsikten beri var olan kurumlarının evrimini inceleyerek göstermeye çalışacağız.

19 Mart 1877'de, Osmanlı ülkesinin dört yanından gelen rengârenk bir heyet toplanıyordu. Meşrûtiyet ilân edilmiş, hazırlanan anayasa ile Türkiye tarihinin ilk parlamentosu oluşmuştu.

Rusya sefiri olayı çoktan protesto etmişti: "Avrupa'da parlamentosu olmayan tek ülke olmak ayıbını biz taşıyamayız. Bu Bâbıâlî'ye pahalıya mal olacaktır," diyordu. Britanya Sefiri Layard ise, "Şaşkın, millî problemlerden bihaber bir kalabalık..." diye nitelendiriyordu meb'ûsları...[1] Açılıştan beri, meb'ûslar hataları tenkit etmeye başlamışlardı. Selânik, Erzurum, Bağdad gibi uzak, yakın vilâyetlerden gelen meb'ûslar; az za-

---

* *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı*, Siyasî İlimler Derneği, Ankara 1978, s. 433-448.

1 Y. T. Kurat, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği*, AÜDTCF Yay. Ankara 1968, s. 167 vd.

manda bozuklukların sadece kendi bölgelerinde değil, ülkenin dört bir yanında hüküm süren, sefalet, bozuk idare gibi derin nedenlerden ileri geldiğini öğrendiler.[2] Yüzyılın ortalarından beri, Tanzimat hareketinin

getirdiği sarsıntı ve tepki yaratan reformlar silsilesi, şimdi de meşrûtiyet rejimini ve onun kurumlarını yaratmıştı. 'Parlamento, meb'ûsân, müzâkere' herhalde imparatorluk halkının ilk anda anlayabileceği, kavramlardan değildi. Meşrûtiyet rejimi, içte olduğu kadar dışarda da; şaşkınlık ve problemler yaratıyordu. Nasıl oluyordu da, aydınlanma devrinden beri Avrupa siyasal düşününde despotik yönetimin modeli sayılan bir toplum, anayasal rejime geçiyordu. Çağdaş dünyaya ve özellikle Avrupa'nın diğer çokuluslu imparatorluklarının parlamenter kurumlarına veya anayasal hareketler bütününe göz attığımızda, bu yargıları haklı çıkaracak bir durum yok değildi. Avrupa ülkelerinde bile parlamenter rejimin henüz sarsıntıdan kurtulduğu söylenemezdi.

Orta Avrupa'daki uluslar hapishanesi ve Metternich'in diktatör yönetimini yaşayan komşu imparatorluk Avusturya-Macaristan, 1848'deki kanlı ihtilâlden sonra parlamenter rejime henüz yirmi yedi yıl önce geçmişti. 1850'de Prens Schwarzenberg idaresi Sylvester Patent'le parlamentoyu dağıtıp, anayasal hakları rafa kaldırmıştı. Avusturya'nın 1859'da İtalya ve Prusya karşısındaki yenilgileri, 1860'ta anayasal rejime yeniden dönüşü zorunlu kıldı ve meclis 1860'ta toplandı. Ne var ki, imparatorluk da bir süre sonra Avusturya-Macaristan olarak, ikiye ayrıldı. Çifte taçlı imparatorluk milliyetlerin çatıştığı bir ortam halinde idi. Anayasal rejim şimdi başka güçlüklerle karşı karşıyaydı.

1866'daki çifte-monarşi rejimine geçişin getirdiği buhranlar göz önüne alındığında, parlamenter rejimin Avusturya'da oturduğunu söylemek de henüz güçtü. Rusya anayasasız ve parlamentosuz bir devasa imparatorluktu. Komşu İran'da bu fikrin o çağda mevcut olup olmadığı henüz araştırma konusudur.

Bütün bu gerçekleri göz önüne aldığımızda; ilk meclise geleneksiz şaşkın bir meclis demekte acaba haklı mıydılar? Osmanlı parlamentosunun ve meşrutî rejimin kuruluş nedenlerini tartışmak, belirtildiği gibi bu tebliğin sınırları dışındadır. Biz, 1877'de toplanan ilk parlamentonun; müzâkere alışkanlığı, fikrî yapısı üzerindeki bazı yadsıyıcı iddiaları konu edindik. Bu bakımdan ilk parlamentomuzun bir geleneğe sahip olup olmadığını cevaplandırmak zorundayız. Evet, gerçi Osmanlı meşrutî meclisi, çağdaşı olan parlamentoların atmosferinden, sosyal yapısından daha farklı bir görünümdeydi. O çağın Batılı parlamentoları sınıfsal tabana oturan partilerin gruplaştığı, etnik sorunların, malî-iktisadî politikanın yanında işçi sorunlarının da tartışıldığı ve bütün bu sorunların ele

2 Mary Mills Patrick, *Under Five Sultans*, London 1929, s. 150. Yazar meşrutî dönemde Amerikan Kız Koleji görevlilerinden idi.

alınış biçiminin parlamento dışı kaynaklardan geniş ölçüde beslendiği kurumlardı. Avrupa, bir müddettir, tutucu hükümetlerin getirdiği statüyle genel oyu kabul etmiş, parlamentolar artık etnik çatışmalar yanında, sınıfsal yönden işçi sınıfının da sözcülüğünün yapıldığı siyasal temsil kurumları haline gelmeye başlamıştı. Ancak ilginç olan, Bismarck'ın dediği gibi genel oy çok şey değiştirmedi. "Bize oy veriyorlar," demişti.

Osmanlı parlamentosu ise ilk bakışta sınıfsal temellere dayanmaktan çok, etnik görünümlü idi. Üstelik bu meclis parlamento dışı bir kuruluşlar silsilesiyle ve kitle örgütleri ile organik bağlar içinde değildi. Tartışmalar, tenkitler, zaman zaman cılız kalıyordu ve ülkesel sorunlardan çok, mahallî sorun ve istekleri yansıtan bir görünümdeydi. Gerçi bu durum, özellikle kalabalık nüfuslu ve zengince vilâyetlerin aydın nitelikli meb'ûsları tarafından, ülkenin gerçekleri kavrandıkça değişti. Ulusal sorumluluk ve konuları ülkesel düzeyde ele alma eğilimi doğdu. Diğer yandan, bu mecliste gayrimüslim ve Müslüman meb'ûslar arasında, burjuva güçleri ve eğilimleri temsil eden üyelerin de bulunduğu görülüyordu. Ama gene de Osmanlı parlamentosu örgütlü sınıfsal çıkarlar, ulusal ve etnik düzeydeki isteklerin gerçekleştirilmesi için verilen mücadele açısından; o çağın çokuluslu imparatorluklarının, hattâ 1905'te kurulan Çarlık Rusyası 'Duma'sının atmosferine sahip değildi. Ne var ki, bu nitelik, bizatihi Osmanlı meşrutî meclisinin, hiç değilse çalışma ve teşekkül tarzına baktığımızda, köksüz, geleneksiz bir kurum olduğunu kanıtlamaya yeterli değildir. Gerçi Osmanlı parlamentosu; endüstrileşemeyen, sosyal bütünleşmesi zayıf bir ülkenin yapısına uygun bir millî meclisti, ama çok eskilere uzanan bir tartışma ve temsil geleneğini de devam ettirmekte idi. Örneğin, imparatorluk o tarihte, otuz yılı bulan bir süredir, mahallî meclis ve temsil geleneğine vilâyet idaresinin bünyesinde sahipti.

İşte mahallî halkın temsilcilerinin biçimsel vilâyet yönetimine katılması; bir tartışma, karar alma ve eleştiri geleneğini idarenin genel bünyesi içine sokmuştu. Bu gelişimi bu nedenle gözden geçirmekte yarar vardır.

Klâsik devirden beri Osmanlı eyâlet idaresinde temsil geleneği, merkezî hükümet adına yürütmeyi elde bulunduran valilerin başvurduğu bir kurumdur. Vergilerin kolay tahsili, zarurî işlerin yaptırılması, reayanın temsilcilerinden meydana gelen kurulların yardımı ile sağlanırdı. Bu meşveret kuralına dayanan temsil; ruhanî reisler, Hıristiyan reaya adına kocabaşılar ve memleket eşrafının temsilcileri (âyanlar) tarafından yerine getiriliyordu. Vergi tevzi ve tahsili, sefer anında gereken işlerin yerine getirilmesi gibi konularda yöneticilere yardım gayesini taşıyordu. Meşveret, bugüne kadar sosyal fonksiyonları göz önüne alınmadan İslâmî bir kurum olarak nitelendirilmiştir. Oysa bu, geleneksel devletin güçsüzlüğünü telâfi etmek için vergi toplamadan kamu hizmetlerinin görülmesine kadar, her alanda bölge ileri gelenlerinin yardımına başvurul-

ması demektir. Aynı sistem, ortaçağın başlarında Avrupa'da da görülür. Almanya'da *Rat*, Rusya'da *Veşçe* denen bu kurullar başlangıçta bir devamlılık ve hükmî şahsiyet sahibi değilken, zamanla şehirlerin güçlenmesi ve sosyal yapıdaki değişmelerle hak elde etmiş ve devamlılık kazanmışlardır. Türkiye'de bu tür kurumların devamlılık kazanması ve hükmî şahsiyete sahip olmaları, Tanzimat'tan sonraki eyâlet idaresinde yapılan reformlarla mümkün olmuştur. Resmen Avrupa'dan beş asır sonra gerçekleşen bu süreç, daha önce *de facto* olarak Balkanlar'da, bazı Akdeniz adalarında kısmen gerçekleşmekte idi. Örneğin, Kıbrıs adasında, Hıristiyan reayanın temsilcilerinden kurulan ve *demogerentos* denen bu heyet; zamanla ada ahâlisinin örgütlenmesinde, bağımsız hareket etmesinde önemli bir etmen olmuştu. Esasen, ülkenin her yerinde bu tür kurullar ve onların önde gelen temsilcileri 18. yüzyıl sonlarından itibaren; merkezin güçsüzlüğünden istifade ile yürütme erkini ele alabilmişler ve devamlı bir meşveret geleneği kurabilmişlerdir.[3] Balkanlar'da bu kurullar, özellikle 19. yüzyılda Mazzini'nin fikirlerinden esinlenerek örgütlenen ve çalışan, *'Diaspora Revolutionnaire'*ler haline geldiler ve Balkan bağımsızlığında önemli rol oynadılar.

Merkeziyetçi bir atılım sayılan Tanzimat hareketi, eyâlet idaresinde bu tür eski kurum ve geleneklerin ıslahını; yeni strüktürün yerleştirilmesi, kanunî ve merkeziyetçi bir idarenin gerçekleşmesi için yeniden organize etmeyi tercih etti.

Malî ıslahat için gönderilen fevkalâde yetkili muhassılların yanına, o yerin ruhanî reisleri, müfti ve ahâli arasından seçilen üyelerden kurulan Muhassıl Meclisleri verildi. İlk zamanlar maaş da alan bu meclis üyeleri kapalı oturumlarda; vergi tevziî, tahsili, nâfıa ve maarife ilişkin konularda tartışıyor, karar alıyordu.[4] Bu kurulların üyeleri, Tanzimat öncesi âyan ve eşrafını meydana getiren gruplardandır. Başlıca yenilik Hıristiyan ahâli temsilcilerinin arada bulunmasıydı. Bunlara Müslüman üyeler ilk zamanlar pek iltifat etmedi, hattâ hakaret ettiler. Ancak zamanla birlikte çalışma geleneği yerleşti. Üyelerin idarecilerle çatışıp, ahâlîyi kışkırttıklarına veya onlara boyun eğdiklerine dair örnekler vardır. Gene üyelerin birbirleriyle çatışıp bu kurulları bir nüfuz mücadelesi alanına çevirdikleri görülüyor.[5]

1845 Lübnan olayları ve büyük devletlerin fiilî müdahalesi, burada ayrı bir idarî statünün gerçekleştirilmesini gerektirdi. Gerçekte, Lübnan hiçbir zaman ülke ile bütünleşememişti. Şimdi ise, Fransa Marunîleri, İngiltere Dürzîleri kışkırtıyor ve himayesi altına aldığı bu cemâatlerin, Cebel-i Lübnan İdaresi'nde söz sahibi ve güvence altında bulunmalarını

3 Bu konuda Prof. H. İnalcık bir makale hazırlamaktadır. Bizim bu hükmümüz, onun Chicago Üniversitesi'ndeki derslerine dayanmaktadır.

4 Bkz. İ. Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, Ankara 1974, s. 13-28.

5 *A.g.e.*, s. 13-28.

istiyorlardı. Büyük devletler ve Osmanlı temsilcilerinden kurulu komisyon, 9 Haziran 1861 tarihli Cebel-i Lübnan Nizâmnâmesi'ni hazırladı.[6] Bu üç yıllık bir statüydü. 16 Eylül 1864'de yenilendi ve imparatorluğun sonuna kadar yürürlükte kaldı.

Hıristiyan bir mutasarrıfın yönetiminde, ahâliyi teşkil eden cemâatlerden her biri (Marunî, Dürzî, Melkit), mutasarrıfın yanında bir vekile sahip olacak, gene bu cemâatlerin ikişer üyesinden kurulu bir merkezî meclis seçilecekti.

Bu aşırı özerk statü, Avrupalılarca bütün ülkede uygulatılmak istendi. Ancak Osmanlı yöneticileri, başta A. Cevdet Paşa olmak üzere, daha mutedil ve merkezî hükümetin etkisine açık bir umumî statü hazırladılar. Bu 1864 Vilâyet Nizâmnâmesi'dir. Yaygın şekilde uygulanmasa bile, ilk anda bazı vilâyetlerde süratle yürürlüğe kondu. Burada Müslim ve gayrimüslim vilâyet meclisi üyeleri cemâatlerce seçilmiyor, vilâyet yönetiminin gösterdiği adayları, belli miktar vergi verenler seçiyordu. Kaza, livâ ve vilâyet kademesinde yapılan seçimin sonuçları vali tarafından tasdik edilerek, adayların üyeliği kesinleşiyordu.[7]

Meclisler, müfti ve cemâatlerin ruhanî reisleri dışında, seçimle gelen iki Müslim ve iki de gayrimüslim üyeden müteşekkildir. Vilâyet, livâ ve kaza idare meclisleri böylece; vali, mutasarrıf ve kaymakam yanında icraî bir organ olmaktan çok bir karar ve istişare organı olarak bulunuyor. Maalesef toplantılar gizli olduğundan, hiçbirinin müzâkere usulü hakkında bilgi edineceğimiz belgelere sahip değiliz. Ancak ilk parlamentonun müzâkere havasındaki alışkanlık bize bu konuda da bir görüş verebiliyor.

Sistemin yaygınlaştırılıp son şeklini alması, 1871 Nizâmnâmesi ile mümkün oldu. Bu statü aşağı yukarı imparatorluğun sonuna, 1916 tarihli Vilâyet Kanûn-ı Muvakkatı'nın çıkarılmasına kadar devam edecektir.

1871 Vilâyet Nizâmnâmesi ile, her sancak ve kaza merkezinde idare meclisleri ve vilâyette de vilâyet idare meclisi teşkil edildi. 1871 Nizâmnâmesi meclisleri yaygın hale getirmiştir. 1871 Nizâmnâmesi ile gelen yeni bir kurum da; vilâyet umûmî meclisleridir ki, her livâdan seçilen temsilciler, merkezde valiyle vilâyet sorunlarını tartışıp, temenni mahiyetinde karar aldıkları yıllık toplantılar yaparlardı.

"Bu meclislerin hepsinin üyeleri kaza, livâ ve vilâyet düzeyinde kademeli olarak seçilir. Seçim idarî âmirlerin onayıyla kesinleşir. Tabiî üye olan ruhanî reisler ve müfti dışında, iki Müslim iki de gayrimüslim üye seçilir," demiştik. Gayrimüslim üyelerin sayısıyla ilgili bu hüküm, Ru-

6 Nizâmnâmenin etraflı bir tahlili için bkz. İsmail Hakkı Bey, *Hukuk-ı İdare*, 1. kısım, 1. tab'ı Dersaâdet Kanaat Matbaası, 1327, s. 343-45.

7 Bkz. *Düstûr*, 1. tertib, c. 1, s. 608.

meli vilâyetlerinde dikkatle uygulanmış, Anadolu vilâyetlerinde pek dikkatlice uygulanmamıştır. Babil kulesini andıran bir etnik yapıya sahip olan Mezopotamya vilâyetlerinde ise, özellikle uygulanmıştı. Zaten bu vilâyetlerin rengârenk idare meclislerindeki etnik çatışmalar; bir "*Arbiter Mundi Ottomanorum*" rolündeki valilere geniş inisiyatif ve yetki kazandırmıştır.[8] Bir anlaşmanın olmadığı bu yerlerde, harc-ı âlem işler hariç, önemli hiçbir konu görüşülemezdi. Önemli sorunlar ise, devlet kapısının gizliliği ardında çözüm beklemek zorundaydılar.

Engelhardt, "Valiler meclislerin bu kozmopolit yapısına sığınarak, konsolosların taleplerini de rahatça reddedebiliyorlardı," demektedir.[9]

1877 meclisinin meb'ûsları yeniden yapılan, umûmî seçimlerle değil de, zaten seçilmiş sayılan, vilâyet idare meclisindeki bu üyelerin meb'ûsluk sıfatını kazanmasıyla kurulmuştur. Nitekim Engelhardt, valilerin meb'ûsluk sıfatını çok defa kendi arzulayıp, güvendikleri kimselere âdeta tevcih ettiklerini ilâve ediyor ve diyordu ki: "Valiler kendi adamlarına, kendi yetiştirmeleri olan memur ve aşar mültezimlerine meb'ûsluk sıfatını tevcih ettiler."[10] Bununla beraber gelen meb'ûslar; tartışma, seçim gibi konularda bir tecrübe sahibi idiler ve bunu İstanbul meb'ûslarına bir üstünlükleri olarak kabul ediyorlardı.[11] Bu konuda ilginç bir yön de, Osmanlı parlamentosunun seçmenliği; verilen vergiye göre, varlıklı sınıflara münhasır bir imtiyaz olarak bırakma eğilimlidir.[12]

İstanbul vilâyeti ilk defa seçim görüyordu. Burada ilk seçmenler mahalle muhtar ve imamlarınca tesbit edildiler. Seçimlerin sonucunda; evvelce tesbit edilen kontenjan dolmamıştı. Meclise 33'ü gayrimüslim olmak üzere 99 meb'ûs gelmişti.[13] Rumeli meb'ûsları, yarı yarıya Müslim ve gayrimüslim, Anadolu meb'ûsları büyük ölçüde Müslüman'dı. Me-

---

8 1875 yılında Diyarbakır vilâyet idi ve meclîsi de böyle renkli bir yapıda idi. Meclis tarihte eşi görülmemiş bir ruhban şûrası hali arz ediyordu. 2 müslim ve 2 gayrimüslim seçilmiş üye dışında; Rum metropolidi, Ermeni Protestan episkoposu, Gıldanî metropolidi, Ermeni Gregoryan murahhas vekili, Ermeni Katolik murahhas vekili, Süryanî murahhas vekili, Süryanî Katolik murahhas vekili ve müfti bulunuyordu. Bkz. *Sâlnâme-i Vilâyet-i Diyarbakır*, sene 1292, 'Meclis-i İdare-i Vilayet' bölümü.

9 Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328, s. 98.

10 *A.g.e.*, s. 354-355. Siyasal parti gibi kuruluşlar olmadığından bir seçim yapılsa da aynı kimseler meb'ûs olurdu.

11 Edirne Meb'ûsu Rasim Bey: "Biz taşralıyız. Bu işi elbette daha iyi biliriz. Biz ibtida-i Tanzimattan beri bu işin içindeyiz. İstanbul daha bu sene intihaba girdi." H. T. Us, *MMZB*, 7 Nisan 1977 oturumu, s. 84-85.

12 *A.g.e.*, 18 Nisan 1877 oturumu, s. 32. Meb'ûslar intihab hakkına mâlik olacakların 200 veya 500 kuruş senevî vergi vermeleri konusunu tartışıyor, umumî seçim hakkından söz eden yoktur.

13 *Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, sene 1295 (1878), s. 102'de Heyet-i Meb'ûsân azası veriliyor. 110. sahifede ise âyan azasının isimleri var. (8 gayrimüslim 37 Müslim.)

zopotamya ve Arabistan meb'ûsları arasında tek tük Hıristiyanlar vardı. Bu sonuncular, mecliste hükümetin ve Müslüman meb'ûsların görüşlerini destekliyorlardı. Vilâyet meclislerinin içinden yapılan seçimle, âdeta bir 'Vilâyet Meclisleri Umûmî Heyeti' meydana gelmişti. Meclis-i Meb'ûsân taşra meşveret meclisleri gibiydi. Bu nedenle ilk parlamentomuz; köklü sınıfsal, politik nitelikli mücadelelerde sivrilen, örgütsel ve sınıfsal tabanı temsilen gelen üyelerden değil, bu mahallî temsilcilerden meydana geliyor ve buna uygun bir fikri yapıya sahip bulunuyordu. Vilâyet idare meclislerinin ve diğer kurulların (Temyiz Dîvânı, Nâfıa, Ziraat, Maarif Komisyonu gibi) birçok nüfuzlu üyesi, meb'ûs olmuştu. Örneğin, Kastamonu meb'ûsları; 1867-1876 yılları arasında vilâyet idare meclisinde âdeta demirbaş üye olarak bulunan, Hacı Mustafa Efendi ile Salim Efendi idi. Gene Suriye meb'ûslarından Nikola Nakkaş Efendi 1869'dan beri vilâyet meclisinde idi. Bursa Vilâyeti Meclis-i İdare azâlığını 1870'ten beri yürüten Şeyh Bahaeddin Efendi ile aynı meclis üyelerinden Pavlos Pavlidi Efendi Hüdavendigâr vilâyeti meb'ûsları olarak geldiler.[14] Bu örnekler çoğaltılabilir ve böyle olması da bu şartlarda doğaldı. Seçim her şeyden önce bir örgüt sorunudur. Osmanlı ülkesinin bu konuda bir tecrübesi yoktu. Sonra temsilcilik ve meb'ûsluk gibi sıfatlar için, herkes önce vilâyetlerde bu niteliği kazananları uygun görüyordu. Bu nitelik, çağdaş Avrupa parlamentolarının tersine Osmanlı parlamentosunu bir 'vilâyetler şûrası' haline getirecek kadar ağır basmaktaydı. Siyasal partiler, sendikalar gibi kuruluşların siyasal hayatta önemli rol oynadığı ülkelerde; meb'ûslar mahallî temsilcilik niteliğini kaybeder ve ulusal temsilcilik niteliğini kazanır. Gerçi Osmanlı meb'ûsları bu konuda hızlı bir evrim geçirip, kayda değer örnekler verdiler. Ancak mahallî temsilcilik nitelikleri dolayısıyla genel oy gibi bir fikirden de yoksundular. Tersine vilâyet kurullarında olduğu gibi iki dereceli seçimi savunuyorlardı.[15] Genel oy ülkesel çapta faaliyet gösteren sendika ve sınıf partileri gibi kuruluşlardan gelen temsilcilerin savunacağı bir konudur.

Meb'ûslar ilk anda bir ülkenin sorunlarına tümüyle sahip çıkan kişiler değil; kendi bölgelerinin dertlerini anlatmaya gelen kimseler niteliğindeydi. Maamafih, bu durum zamanla değişti. Meclislerin müzakere ve yönetim tarzı, meşrutî meclise de sinmişti. Reis Ahmed Vefik Paşa, eski bir valiydi, karşısındaki meb'ûslar da eski vilâyet meclisleri üyeleri... Onların tenkit, temenni ve taleplerini; A. Vefik Paşa, bir valinin despotluğu ve hazırcevaplığı içinde karşılıyor, müzâkere usulünü kendi saptıyor, yer yer haşin davranışlar ve azarlamalarla oturumları yönetiyordu.

14 Vilâyet teşkilâtına ait kayıtlar düzgün değildir. Bundan başka, bazı vilâyet salnâmelerinin eksik olması, tam bir istatistikî tablo hazırlamamıza engel oldu. Bununla beraber hükmü doğrulayacak örnek, salnâmelerde dahi bir hayli çoktur.

15 İ. Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, s. 84.

I. mecliste, etnik çıkarlar bile daha çok bölgesel bir hava içinde savunuluyordu. Örneğin, vilâyet ve belediye kanunları tartışılırken, İstanbul'un imtiyazâtından yakınmayı meb'ûslar âdet haline getirmişlerdi.[16] Bu partikülarist eğilimin; millî bir politika görüş ve savunuculuğuna çevrilebilmesi için zaman geçti. Gene de tenkitler; idarenin genel yapısından çok, falan veya filan vilâyetin yolsuz valisi, hırsız defterdarı üzerinde yoğunlaşıyordu... Bölgecilik Müslümanlar kadar gayrimüslim meb'ûslarda da görülüyordu. Rumeli Hıristiyanlarının bölgesel milliyetçi ve hattâ burjuva-milliyetçi nitelikteki isteklerine, Mezopotamya Hıristiyanları hiç de aynı nitelikte olmayan, tamamen yerel çıkarlarını savunan itirazlarla karşı çıkıyorlardı.[17]

Osmanlı parlamentosunun; kuruluşu için yapılan seçim ve seçilen meb'ûsların müzâkere alışkanlığı ile mevcut taleplerinin niteliği açısından temelini; vilâyet yönetiminin organları olan, mahallî idare meclisleri oluşturmaktadır. Meclisin, ilk zamanki atmosferini de gene bu meclislerin fikir iklimi etkiliyordu. Bu özellik, zamanla özellikle II. yasama döneminde giderek kaybolmaya yüz tutacaktır. Unutmayalım ki, 1877 meclisi Türk parlamento hayatında, 1960'lara kadar göze çarpmayan bir cesaretin örneğini vermiş, tabu sayılan dış politika konusunda aktif bir izleyicilik ve tartışma ortamına girmişti. Bunun geniş ölçüde parti disiplininin ve siyasî parti gruplarının bulunmayışından ileri geldiğine şüp-

---

16 *MMZC* 16 Nisan 1877 tarihli oturum, s. 120. Kastamonî Meb'ûsu Salim Efendi: "Kantar ve esnaf rüsumu taşralarda maliyeye ait, İstanbul'da ise belediye dairelerine verilmiş. Bu İstanbul için bir istisnadır."
Reis A. V. Paşa: "Siz de İstanbul gibi bir şehir yaparsanız olur." 23 Nisan 1877 tarihli oturum, s. 157.
Astarcılar Kethüdası Ahmed Efendi: "Zannolunuyor ki, İstanbul az vergi verir. İçtiğimiz suya kadar vergi veririz. Galiba taşra halkı suyu bedava içiyordu. Şimdi bir de pencerelerimize vergi koymak istiyorlar." *Mehmet A. H. Efendi* (Sivas): "İnşallah bundan sonra, İstanbul halkı da vergiler verirler de, taşra halkı ile müsavi olurlar." Gerçekte anayasanın 12. maddesine göre, "Başkent İstanbul'dur ve diğer beldelerden fark ve imtiyazı yoktur." Ancak belediye ve vilâyet kanunları bu maddeye ruhen uygun değildir.

17 İlber Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, s. 83-85.
Örneğin Rumeli meb'ûslarından (Selânikli Mihalaki ve Vasilaki ile Yanya'dan Argiri Kantarcı) nahiye, kaza, livâ ve vilâyet idare meclislerine üye seçilirken Müslim-gayrimüslim ayrım ve oranının kaldırılmasını istediler. Bu milliyetçi bir görüştü. Rumeli ve Oniki Adalar'da Rumlar çoğunluktu. Buna karşı Suriye meb'ûsu ve diğer Mezopotamya vilâyetlerinin Hıristiyan meb'ûsları direndi. MMZC 7 Nisan 1877 tarihli oturumu, s. 84-85. Suriye Meb'ûsu Nufel Bey: "Çok olan cemâat azayı seçer, öbürleri seçilmeden kalır." Salim Efendi (Kastamonu): "Meb'ûsu olduğum Kastamonî'da beşyüzbin İslâm vardır. Topu dörtbin Hıristiyan bulunur. Eğer yarı yarıya olmazsa Hıristiyan'dan hiç aza olmaz." Suriye'nin Hıristiyan meb'ûsları, Osmanlı tebaasının birlik ve bütünlüğü üzerine nutuklar atarak, öneriyi önlüyorlar.

he yoktur. İlk parlamentomuz, diğerlerinin tersine siyasal grup ve partilerden çok, vilâyet temsilcilerinin oluşturduğu bir kurumdu.

Meb'ûsân Meclisi'nin bu niteliği Âyan Meclisi'nde görülemez. İmparatorluğun yüksek rütbeli bürokrat ve askerlerinden oluşan ve üyeleri tayinle gelen Meclis-i Âyan; birinci meclisin tersine yerel sorunlar konusunda ya bilgi sahibi değildi, ya da bunları tartışmaya tenezzül etmiyordu. Maamafih bu kurulun hukuk ve idare alanındaki tecrübe ve bilgi üstünlüğünü göz ardı edemeyiz. Umumî politika, iç ve dış siyaset sorunlarında da, saltanata saygılı ve 'hikmet-i hükümet' fikrinin gizlilik ilkesine bağlıydılar. O yüzden onlar da yönetici elitin tutumu içerisinde bir şeyi tartışıp itiraz etmemeye, irâde-i seniyyenin buyurduğunu beklemeye hazırdılar. İlk yasama organları arasındaki bu derin fark, üyelerinin yapısal kökeninden ileri gelmektedir.

*II. Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrimüslimler**

Sultan II. Abdülhamid devri, Osmanlı İmparatorluğu'nun, yani Ortadoğu-Akdeniz imparatorluklarının üçüncü ve sonuncusunun altı asır süren hayatının son otuz yılını kapsar. Bundan sonra bu tip imparatorluklar, bir dördüncüsü olmamak üzere tarihin malı olmuştur. Kuşkusuz Osmanlı mirası halen bu ülkelerde kültürel, siyasî izleriyle, yaşayan bir tarih olarak devam etmektedir. Bu yaşayan tarih, her zaman tatlı anılar ve izler olarak değil; Balkanlar'da ve Ortadoğu'da olduğu gibi kan ve barutla da kendisini hissettirmektedir. Bu nedenle Osmanlı asırlarının her biri gibi Hamidiyye dönemi de gittikçe artan bir alâka ve araştırmaya konu olmak durumundadır. Sultan II. Abdülhamid'den sonraki on yılda imparatorluk; Balkanlar'daki hâkimiyetini kaybedip, günümüz sınırlarına doğru Akdeniz adalarından çekilecek ve nihayet Birinci Cihan Savaşı sonunda bugünkü anavatan topraklarını müdafaa için yeni bir savaşın başlaması gerekecektir. Aslında, hükümdarın tahta çıkışının hemen ardından başlayan Türk-Rus Savaşı ile Balkan toprakları Ayastefanos Antlaşması'yla hemen tamamen elden çıkmışken, 1878 Berlin Antlaşması'nda yapılan tashihle imparatorluk Balkanlar'da otuz yıl daha yaşayabilmiştir. Ancak bu hâkimiyet, artık idare ve maliyeye yoğun Avrupa müdahalesi ve Avrupa devletlerinin tükenmeyen ıslahât talepleri üzerine ıslahât proje ve uygulamalarıyla sürmüş, imparatorluk dış politikada gerek Avrupa devletleri, gerekse yeni Balkan devletleri ve prenslikleri arasında denge diplomasisine yönelik bir siyaset devrine girmiştir. Bu bakımdan 1878-1908 arası, özellikle Rumeli vilâyetlerinde gerek memurînin etnik kompozisyonundaki değişiklikler, gerekse Maârif Nezâreti ve Dahiliye Nezâreti'ne bağlı şubeler; adliye teşkilâtı ve jandarmadaki ıslahât konusunda yeni veçheler, yeni uygulamalar göstermektedir. Osmanlı taşra bürokrasisinin bu yeni devrini anlamak için, çıkan kanun ve talimatnâmeler kadar; bürokratik işleyişi takip edebileceğimiz Sicill-i Ahvâl gibi biyografik kayıtların, devrin vilâyet gazetelerinin taranmasından ve nihayet son senelerde arşivlerimizde tasnif edilip araştırıcılara

* *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri*, 27-29 Mayıs 1992, İÜEF, Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1993, s. 163-171.

açılan Rumeli Müfettişliği Evrâkı ve Yıldız belgelerinin yeni tasnif edilen kısımlarından önemli bilgiler elde edileceği açıktır. Bundan başka, gerek Osmanlı ve gerekse Avrupa basını, yeni kurulan muhtar statüdeki Bulgar Prensliği'nin arşivleri ve bizde bulunmayan gazete koleksiyonları ile Doğu Rumeli basını; Balkan devletlerinin benzer malzemesi yeni bilgiler getirecektir. Hiç kuşkusuz önemli bir kaynak devrin büyük devletlerinin arşivleridir. Nasıl Osmanlı arşivleri, Rusya ve Almanya ve Avusturya için çok önemli ise ve bu ülkelerin millî tarihleri bizim arşiv malzememizle yeni bilgi ve yorumlar kazanmaktaysa; bizim imparatorluk tarihimiz de, bu ülkelerin benzer malzemesi ile yeni boyutlar ilâve edilerek yazılabilir. Araştırmacılarımızın kullanmaya başladıkları Britanya arşivleri (Public Record Office), Fransız Dışişleri ve diğer arşivleri, Avusturya-Macaristan'ın arşivleri (Haus Hof und Staatsarchive) ve diğer fonları, Alman arşivleri (son olarak Demokratik Alman Cumhuriyeti'nden geçen Postdam'daki Zentral Staatsarchiv bizim tarihçiler tarafından pek kullanılmamıştır), Rusya arşivleri bu konularda zengin malzemeye sahiptir. Özellikle sonuncusunun herhalde Balkanlar, Suriye ve Filistin'deki konsolosluk ağı bakımından 19. yüzyılın ikinci yarısı için zengin olayları içerdiği, yapılan neşriyattan anlaşılmaktadır. Osmanlı Rumelisi ve Suriye-Filistin'deki olayların ve problemlerin anlaşılması için bu gibi arşiv malzemesi kaçınılmaz olmaktadır. Galiba Sultan II. Abdülhamid devrinin büyük problemleri ve bu problemlerin nasıl çözüldüğüne dair yapılan cılız değerlendirmeler dışında, bir devrin kompozisyonunu çizebilmek için bu gibi kaynakların gerekliliği açıktır.[1]

II. Abdülhamid devrinde imparatorluğun idarî coğrafyasında göze çarpan ilk husus, bazı muhtar idarelerin mevcudiyetidir. Bunlar; Bulgar Prensliği, sonradan prensin vali tayin edilmesiyle Bulgaristan'la bütünleşecek olan ama Berlin Kongresi'nden beri özel bir idaresi olan Doğu Rumeli (yani Filibe'nin merkez olduğu Güney Bulgaristan), Sisam Emareti, Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı ve İngiliz işgalindeki Mısır Hidivliği'dir. Bu bölgelerin idaresinde Bâbıâli'nin farklı, fakat belirli ölçülerde müdahaleci bir rolü, aynı zamanda da tanıdığı imtiyazlar vardır. Meselâ, merkezî idare sistemi içinde olmalarına rağmen, gerek parlamenter rejimin işleyişi, gerekse sansür gibi idarî tedbirlerin uygulanması açısından Doğu Rumeli ve Cebel-i Lübnan'da farklı görünüm ve problemler olduğu anlaşılmaktadır.[2]

II. Abdülhamid devrinde Yıldız Sarayı'nın Bâbıâlî'yi gölgede bıraktığı ve idarenin bazı bölümlerinin paralelinin sarayda kurulduğu çokça

1 Bu konuda bkz. İ. Ortaylı, 'İkinci Abdülhamid Döneminde Anayasal Rejim Sorunu', *Türkiye'de Demokrasi Hareketleri, HÜEF Dergisi*, c. 11, 1986, s. 55-61.

2 Lübnan'daki sansür için Donald J. Cioeta, "Ottoman Censorship in Lelbanon and Syria", *IJMES, 10/1979*, s. 167 vd.

tekrarlanan ve doğruluk payı olan bir vakıadır. Vilâyetlerden ve hariçteki sefaretlerimizden devamlı bilgi akışı, Yıldız Sarayı'nda Mâbeyn-i Umûmî ve Başkitâbet ofislerini yirmi dört saat faaliyete sevk etmektedir. Bu dönemde Başkitâbet ve tahriratta Mülkiye Mektebi'nin başarılı mezunlarından alınan genç kâtibler gece nöbetine de kalırlar ve telgraf başında gelen tahriratı kabul ederler, vilâyetler gibi süferâ da devamlı sarayla yazışır ve önce oraya müracaat ederlerdi. Tunuslu Hayreddin Paşa'nın sadrazam olarak itiraz ettiği noktalardan birincisi budur. Verdiği lâyihada, Babıâli'nin atlanması ve bilgi akışının dışında bırakılmasından şikâyet etmişti.[3] Bu durum maalesef bazı valileri ve Salih Münir Paşa gibi süferayı devlet galerisinde Bâbıâlî nazırlarından daha çok göze çarpan portreler haline getirmiştir. Bilindiği üzere Sultan II. Abdülhamid imparatorlukta teftiş gezilerinde bulunmazdı. Fakat raporların ve sözlü haberlerin dışında, devamlı fotoğraflarla memâlik-i mahrusanın her köşesindeki ahâlînin âdet ve kıyafetinden, törenlerden, inşâat ve açılan eserlerden haberdar olurdu. Bu eşsiz, zengin albüm koleksiyonu yakın tarihçiliğimiz için yol gösterici bir kaynaktır. Yukarıda belirttiğimiz duruma rağmen Bâbıâlî fonksiyonlarını kaybetmiş bir bürokratik makine değildir. Kayıtlardan ve arşiv tasniflerinden de görülmektedir ki, taşra ile olan yazışmalar daha çabuk takip edilmekte, ihtisaslaşma arttığından çabuk değerlendirilmekte, faaliyet ve iş hacmi artmasına rağmen bu ihtisaslaşma işlerin takibini daha kolaylaştırmaktadır. Lâyihalarda birtakım meselelerin, Tanzimat döneminin ehliyetli bürokratlarından eksik kalmayan bir vukufla ele alındığı görülmektedir. Yazışmalarda tezkirelerin (arz tezkiresi) leffinden anlaşıldığına göre ast ve üstler arasında evrakın ulaşım sürati artmıştır. Bunun yanı başında evvelki devirlere nazaran önemli bir fark görülmektedir; bazı meselelerin halli için (ıslah-ı sanayi, demiryolu, nafıa ve maarif gibi) projeler hazırlandığı, bu lâyihaların çoğu ehliyetli bürokratlar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Kısaca bürokrasi uzman ve teknokrat bir karakter kazanmaya başlamıştır. Türkiye İmparatorluğu'nun Tanzimat asrındaki modernleşmesi devam etmektedir.

Taşra idaresi merkezî bürokrasinin bu gelişmelerinden etkilenmektedir. II. Abdülhamid döneminde taşra bürokrasisinin iki ana özelliği vardır. Birinci özellik; memur sayısındaki artıştır. Herhangi bir vilâyetin salnâmelerinde belirli aralıklarla yapılacak örnekleme ve sayımda bunu görürüz. Bu memurların bilgi ve yeteneklerinde düzelme görülür; çünkü artık merkezdeki âlî mekteplerin mezunları bu bürokraside yerlerini artan oranda alırlar. Bundan başka, vilâyet gazeteleri gibi organları takip ettiğimizde bir tür rapor ve izleme olayı görülmekte, bazı idareciler bu

3 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, VI. cüz, 4. baskı, s. 943 ve sözü geçen 21 Ca 1296/13 Mayıs 1879 tarihli arize, s. 946-951.

nedenle faaliyet göstermekte ve taltif beklemektedirler. Eğitimin sonuçları alınmaya başlanmıştır. Nitekim Sicill-i Ahvâl defterlerinde yapılan taramalarda küçük ve büyük memurların biyografilerinde bunu görmek mümkündür. 1296 H/1879'da kurulan 'Sicill-i Ahvâl Komisyonu' müteakip senelerde ilk anda 92.137 tane her rütbeden memurun kaydıyla hem devlet hayatına hizmet etmiş ve hem de tarihçiliğimiz için 196 adet ciltten oluşan büyük bir kaynak bırakmıştı.[4] Böylelikle ilerideki bir tarama ve tasnifle Abdülhamid devrinin taşra bürokrasisi birçok özellikleriyle daha iyi anlaşılacaktır. Bu kayıtlar yeni bilgiler verir, hattâ bu kayıtlarda görülen bazı okullara maarif tarihiyle ilgili çalışmalarda rastlanmamaktadır. Örneğin; Fransız asıllı olup Osmanlı tabiyetine geçen Şarl Şaritene (Charles Charitené)'in Dersaâdet'te altı sene masonlar (duvarcılık) mektebine devam ettiği belirtiliyor.[5] Bu okul üzerinde bilgi yoktur. Bir başka konu burada memurların dilbilgisidir. Açıkça görülüyor ki; Rumeli vilâyetlerinde küçük memurların arasında bile 2-3 dil bilenler kalabalık bir grup oluşturmaktadır. Bilindiği üzere Tanzimat asrının memur yetiştiren yüksek öğrenim kurumları (Mülkiye Mektebi, Hukuk Mektebi, bilhassa Nuvvâb Mektebi ve Mekteb-i Sultanî gibi) II. Abdülhamid devrinde ıslahat ve mükemmelleşme geçirmekte, aynı şekilde teknokrat yetiştiren eğitim kurumları da taşra bürokrasisine gerekli elemanı sağlamaya başlamaktadırlar. İhtisaslaşan bürokrasi, ihtisaslaşan eğitimden gıdasını almaktadır; ikinci özellik, taşra bürokrasisinde artan sayıda gayrimüslim memur istihdamıdır. Özellikle son zamanda tasnife açılan Rumeli Müfettişliği Evrâkı'nda bu konuda bazı cetvellere rastlanmaktadır ki, aşağıda bunların tahlilini yapacağız. Esasen Osmanlı yüksek eğitim kurumlarına Tanzimat başından beri belirli kontenjanla (gayrimüslim nüfus üçte bir diye tahmin edildiğinden, gayrimüslim milletlerden talebe de üçte bir oranında) gayrimüslim milletlerin gençlerinin alındığı görülüyor. Meselâ, gerek Ermeni cemâati, gerekse sonradan müstakil ekseriya haline gelen Bulgarlar, Rum-Ortodoks kontenjan aleyhine Mekteb-i Tıbbiyye'de kendi kontenjanlarının artırılmasını istemişler, Bâbıâlî de bu müracaatı kabul etmişti.[6]

Diğer yandan taşra vilâyetlerinde 18. yüzyıldan beri belli ofislerde ve özellikle malî görevleri yerine getirme konusunda gayrimüslimlerin etkinliği artmaktaydı. Meselâ Suriye'de Musevî Farhî ailesi malî işler yükümlenmişti ve sarraflık yapmaktaydı. Bunların devlet nezdindeki rakipleri Hıristiyan Bahrî ailesiydi. 1840'a kadar süren Mısırlı İbrahim Paşa'nın yönetimi devrinde, yerel Hıristiyanlar Müslümanları da müttefik

4 Atila Çetin, 'Sicill-i Ahvâl Defterleri', *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Haziran 1992/66, s. 34 vd.
5 *BOA, Sicill-i Ahvâl Defterleri*, c. 12, s 391.
6 *BOA*, İ., MV., 12 N 1273/6 Mayıs 1857 tarihli arz tezkiresi ve leffi.

olarak celp edip Farhîlerin nüfuzunu kırdılarsa da, Osmanlı otoritesinin tesisinden sonra durum değişti.[7] Rumeli eyâletlerinde de gayrimüslimlerin bu şekilde bazı idarî görevler edindiği; en azından 18. yüzyıl başından beri bazı muhtar şehir yönetimlerinin ortaya çıktığı, Bosna'daki bazı merkezlerde ve Arnavutluk'ta Voskopoj gibi merkezlerde gayrimüslimlerin idarî görevler edindiği görülmekteydi.[8] Tanzimat'tan sonra meclis-i idareler ve nâfıa ve ziraat komisyonları, Menâfi-i Umûmiyye sandıkları gibi komisyonlarda ve Vilâyet Temyiz Dîvânı ve karma ticaret mahkemelerinde gayrimüslim üyeler bulunmaktaydı. Giderek merkezî idarenin taşra şubelerinde, mahkemelerde gayrimüslim memur, hâkim ve zabıta sayısı arttı. Bunlar her zaman mahallî memurlar değildi; gittikçe merkezden tayin edilen gayrimüslim memurlar da görülüyordu. Gayrimüslim memurlar merkezî idarenin temsilcileri olarak teknik ve fen dallarının dışında silk-i adliyeye, dahiliye ve zabıtaya intisab ederlerdi. Bu gelişmeyi dış Hıristiyan devletlerin baskısına bağlayarak açıklamak pek doğru değildir. Devlet hayatındaki kozmopolitizmin 18. yüzyıldan beri şekillenmesi ve 19. yüzyılda özellikle laik eğitim kurumlarının yetiştirdiği gayrimüslim gençlerin tıpkı Müslümanlar gibi hizmete girip muhtelif yerlere tayin edilmesi söz konusudur. Böylelikle Tanzimat döneminde bu alanda geleneksel bürokrasinin bir kalıbı değişmekte, yeni bir gelişme görülmektedir.

Nitekim Rumeli vilâyetlerinden olan Manastır'dan 26 Za 1321/19 Mart 1904 ve Selânik'ten 9 Za 1321/26 Şubat 1904 tarihinde mektûbî-i vilâyet kaleminden sadârete gönderilen tezkire ve Kosova vilâyeti için Rumeli Vilâyât-ı Şahanesi Müfettiş-i Umumîliği memuriyeti celilesinden kaleme alınan 16 Za 1321/4 Mart 1904 tarihli tezkirede, "Dahil-i vilâyetde hîdemât-ı mülkiye ve adliye ve mâliye ve sâirede tebâ-yi Hıristiyaniyye'den olarak müstahdem bulunan bi'l-umum memurînin isim ve milletleriyle nev'î memuriyet ve tarih-i tâyin ve mikdar-ı maaşlarını ve nereli olduklarını mübeyyin bir defterin lüzum-ı tanzimi hakkında irâde üzerine leffen takdim kılınan" defterlerde[9] memurların künyeleri göz önüne alınırsa bu gerekçe görülüyor. Berlin Kongresi'nden sonra, Rumeli ıslahat meselesi Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletleriyle zıtlaştığı bir konudur. Bu gibi cetveller sadece bu gibi beynelmilel müdahaleye bir cevap için mi hazırlanıyordu? Belki evet, ama devletin kendi iç teşkilâtına

7 Moshe Ma'oz, 'Changes in the position of the Jewish communities of Palestine and Syria...', *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, ed. M. Ma'oz, Magnes press, Jerusalem 1975, s. 146-151.

8 Virginia Paskaleva, 'Die Wirtschaftsbeziehungen der Bulgarischen Gebiete mit Mitteleuropa im 18. und 19. Jahrhundert', *Wirtschaftswege Hermann Kellenbenz Festschrift*, Klett Gotta 1978, s. 169.

9 *BOA*, *Rumeli Müfettişliği Umum Evrakı*, TFR-I-UM 21.12.1321 tarihli evrak no: 2907/2, 3, 4, 7, 9, 10'daki cetveller.

ve artan Makedonya Balkan milliyetçiliğinin kontrolü için bu hususlara önem verdiği aşikârdır. Bu konu henüz geniş bir araştırmaya ve tartışmaya açıktır. Bu vakte kadar Osmanlı memurîninin tetkikatında istatistikî malûmata pek rastlanmıyor. Carter Findley'in son devir bürokrasisinde araştırdığı gayrimüslimler daha çok merkezî ofisler ve hassaten Hariciye Nezâreti ile sınırlıdır.[10]

Sözü geçen Rumeli vilâyetlerindeki Hıristiyan ve Musevî memurların cetveline baktığımızda, önemlice ve yüksek rütbeli olanlarının merkezî hükümetin tayiniyle geldikleri ve mahallî halktan olmadıkları görülmektedir. Örneğin Manastır vilâyetine bakalım; Acemyan Efendi (Nâfia mühendisi) Dersaâdetli bir Ermeni'dir. Ovakim Mutafyan Efendi (kondüktör) Ünyeli bir Ermeni'dir. Kiryos Efendi (merkez idadî Rumca ve Fransızca muallimi) Konya Akşehir Rumlarındandır, Florina kazası kaymakam muavini Bedros Efendi Sivas Ermenilerindendir. Mahkeme-i bidayet azasından Filip Yuvakis Efendi, Kayseri Rumu'dur. Gene aynı mahkeme azasından Anastas Efendi Ankara Rumlarındandır (TFR-I-UM-1321-12-26-2907/4). Manastır vilâyeti vali muavini İstefanaki Bey İstanbul Rumlarındandır. Adliye müfettişi Paskal Efendi İstanbul Ermenilerindendir. Bidayet Mahkemesi'nin dört azası İstanbul Ermenilerinden, diğer dört azası İstanbul Rumlarındandır. Selanik vilâyeti vali muavini Kostantinidi Paşa İstanbul Rumu'dur. Selânik mahkeme azaları içinde Anadolulu Ermeni, Rum ve Süryanîler göze çarpmaktadır (TFR-I-UM- 1321-12-26 2907/2). Ohri vilâyeti bidayet mahkemesi reisi Filip Efendi Kayseri Rumu'dur (TFR-I-UM- 1321-21 2907/3). Bunun gibi Kosova vilâyeti mahkeme-i istinaf azasından Yakob Faik Efendi Diyarbakırlı bir Süryanî'dir. Aynı mahkeme azasından Corci Efendi Diyarbakırlı Kaldanî'dir. Diğer iki azanın biri Kayserili Rum ve diğeri Sivaslı Ermeni'dir (TFR-I-UM-1321-12-26, 2907/7). Listeler renkli bir biçimde uzamaktadır. Bulgar, Ulah, Mûsevîler daha çok yerel memuriyetlerde posta ve maliye dairesinde veya komşu sancaklarda öğretmenlik görevinde bulunmaktadırlar. Maamafih Musevî memurların maliye ofisinde önemlice bir oranda görevde olduğu göze çarpmaktadır. Bu uzun listeleri teferruatıyla nakletmek makalenin sınırlarını aşacağından, ancak bazı rakamlar vererek konuyu kapatmak gerekmektedir. Bu defterlerden çıkarttığımız hülâsa rakamlar şöyle sunulabilir: Yukarıda ele alınan Manastır vilâyeti defterine göre; 37 Rum-Ortodoks, 10 Ermeni, 2 Katolik (bunlar Makedonya ve Bulgar Katolik kilisesine bağlı yerel memurlar), 4 Ulah, 3 Musevî memur ve Bulgar ve Sırb vardır. İlginç olan Fener Patrikhanesi Bulgar Eksarhlık Kilisesi'ni hâlâ tanımamasına rağmen (bu tanıma ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oldu) Bâbıâlî bu kilisenin cemâatini müstakilen zikretmektedir. Kosova vilâyetinde ise; Dahiliye dairesinde 1

10 Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton 1989, s. 143.

Katolik, 2 Rum, 1 Musevî vardır. Adliye dairesinde 1 Süryanî, 1 Kaldanî, 4 Rum, 4 Ermeni, 5 Bulgar, 11 Ortodoks (Sırp ve Ulah kastediliyor olmalı) ve 1 Musevî vardır. Maliye dairesinde 2 Bulgar ve 1 Ortodoks, Maarif dairesinde, 4 Bulgar, 5 Rum-Ortodoks, Posta ve Telgraf idaresinde ise 2 Rum, 4 Musevî, 1 Katolik memur görevlidir. Aynı vilâyetin Nâfıa dairesinde 1 Rum, 2 Katolik, Polis'te ise 14 Ortodoks (herhalde Ortodoks Arnavut, Sırb ve Makedon kastediliyor), 12 Musevî, 28 Bulgar, 15 Rum, 4 Ulah polis memuru ve zabıta âmiri çalışmaktadır. Bu iki vilâyetin Hıristiyan ve Musevî memur sayısı hiç de küçümsenmeyecek bir sayıdır.

Aynı yılın salnâmeleri ile yapılacak etraflı bir karşılaştırmada da bu görülebilir. Tam sayılara vurulan mukayeseli bir tesbit tablosu ise burada verilemeyecektir. Bütün bu memurların ve idare edilenlerin, idarî mekanizma içindeki tavrı ve yönetimin işleyişi ise şüphesiz yazılı kaynakların çok geniş taramasına dayanmalıdır. Bu renkli emperyal görünüm, Rumeli kıtasının elden çıkışıyla çok kısa zamanda silindi. Yeni kurulan Balkan devletçikleri, mahallî etnik unsurların bile bu gibi görevlerden dışlanması politikasını izlediler. Bu ön planda kadroların içinde işbilir memurların yer almaması ve Balkan devletlerinin problemli, eksik, ehliyetsiz kadrolarla yönetim hayatına başlamalarına neden oldu. Bu konuda Berlin Antlaşması'ndan sonra Bulgaristan Prensliği'nin sorunlarla boğuşmak zorunda kalan yeni bürokrasisini belgelenmiş ve canlı bir biçimde tasvir eden Bernard Lory'nin eserinden şu pasajı nakletmek gerekir: "Osmanlı idaresi memur sayısında tasarrufa çok riâyet etmekteydi. Ruslar ise imparatorluklarında bunun aksine anormal büyüklükte bir bürokratik gövde yarattılar. Doğu Rumeli'de ise Fransız sistemi tatbik ediliyordu. Neticede burada eski 2 sancak ve 14 kaza alanında, 6 department ve 28 kanton ihdas edildi. Memur ve jandarma kalabalığından köylüler şaşkına döndüler. Harpten önce 2-3 jandarmanın bulunduğu bir küçük bölgede otuza yakın görevli memur ortaya çıktı." Bu durum düzelmedi, aksine 1879'da 2.800 olarak bilinen memur sayısı, 1896'da 20.509'a çıkmıştı.[11] Bernard Lory ve yararlandığı Bulgar tarihçilerinin bu tipteki çalışmaları bütün Balkan ülkeleri için yapıldığı takdirde benzer bilgiler elde etmek mümkün olabilecektir. Şüphesiz bu alanda ileride yetişecek Balkanist ve Osmanist tarihçilerimizin daha etraflı ve mukayeseli araştırmalarla Osmanlı mirasının problemlerini ve Sultan II. Abdülhamid devrinin bürokratik yapısını daha iyi değerlendirecekleri açıktır.

11 Bernard Lory, 'le Sort de l'Heritage Ottoman en Bulgarie 1878-1900', *Varia Turcica I*, ed. Isis, İstanbul 1985, s. 67, Todorov ve Kantchov'a dayanarak yaptığı tahliller.

Midhat Paşa'nın Vilâyet Yönetimindeki Kadroları ve Politikası[*]

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1860'larda, reform ve ulusalcı ayaklanmalar, anayasacı liberalizm ve reaksiyon iç içe yaşıyordu. Böyle bir ortamda Midhat Paşa, modernleşen ve zamanına ayak uydurmak isteyen ihtiyar bir imparatorluktaki yeni zihniyeti temsil etmekteydi. Tuna, Niş, Bağdad, Şam; her biri 19. yüzyılın ulusçu akımlarıyla çalkalanan veya endüstri dünyasının yarattığı yeni iktisadî ilişkiler ortamına giren merkezlerdi. Osmanlı reformculuğu bu değişen dünyaya nasıl uyum sağlayacaktı. Midhat Paşa'nın yönetimi; bu zıtlar dünyasında reformcu Osmanlıcılığın gelişiminin öyküsüdür denilebilir.

Midhat Paşa, Tuna vilâyetine bir Osmanlı valisi olarak geldi. Bu vali, Osmanlıcı düşüncenin de en aktif adamıydı. Gerek kendi fikirleri, gerekse maiyetindekiler, Tanzimat döneminin modernleşmeci ideolojisini, Osmanlı yurtseverliğini temsil ediyorlardı. Osmanlıcılığın, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki ulusalcılık ortamıyla ne derece uyuşabildiği ayrı bir sorundur. Ama Midhat Paşa, klâsik dönemin yöneticilerinden farklı düşüncede, farklı kadrolarla göreve başlayan, Tanzimat dönemi insanının ve okumuş (literati) bürokratının niteliklerine sahip yeni bir yöneticiydi. Osmanlıcılık, Osmanlı yönetici sınıfının 19. yüzyıldaki ideolojisiydi. Midhat Paşa'nın ilk kuşak Tanzimatçılardan farklı bir yönü vardı. O meşrûtiyete, yani anayasal monarşiye inanmış bir yöneticiydi. O halde, sadece kanunî ve adil bir idareyi değil, yönetilenlerin yönetime katıldığı ve ona sahip çıkacakları bir tarz-ı idareyi yerleştirmek gerekiyordu.

Midhat Paşa'nın yakın çalışma arkadaşları da Osmanlıcı bir kadro oluşturuyordu. Tahrirat müdürü İsmail Kemal Bey'di; Arnavut'tu. 1878 yılında Balkanlar'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopma tehlikesi üzerine kurulan Prizren Birliği'nin öncülerindendi. Arnavut ulusçusuydu, ama Arnavutluk'un Osmanlı ittihadı içinde güçlenip yaşayacağına inananlardandı. Diğer yakın bir çalışma arkadaşı Ermeni Odian Efendi, Hırvat asıllı Kılıç Vasıf Efendi ve nihayet yakın çalışma arkadaşı olan Ahmed Midhat Efendi'ydi. Yanındaki teknisyen kadroları, 1849'da imparatorluğa sığınan Polonyalı ve Macarlardı. Bunlar kartograf, teknisyen ve açaca-

---

[*] *Uluslararası Midhat Paşa ve Zamanı Semineri*, Ankara 1986, s. 227-233.

ğı sanayi mektebinin hocalarıydı. İçlerinden en önde geleni Polonyalı Karol Brzozowski'ydi. Kara Avcı diye bilinen bu kimse, onu Bağdad vilâyetinde de izlemiş ve oradaki çalışmalara yardımcı olmuştur. Becerikli bir maliyeci, kitabet ve teknisyen kadrosunu toplayıp örgütlemek Midhat Pasa için önemli bir başarıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısında bir Avusturya valisi, hattâ bir Çarlık Rusyası valisi için bu imkân zaten vardı. Ama Osmanlı İmparatorluğu merkeziyetçilik çağında, artan bürokratik faaliyetleri yürütecek kâtib kadrosundan, teknik altyapıyı kuracak teknisyenlerden mahrumdu. Daha 1859 senesinde vilâyetlere yazılan ve tensikat emreden bir yazıya; valiler ellerinde zaten yeterli sayıda memur olmadığı cevabını vermişlerdi. Midhat Paşa, ulusçuluğun kaynadığı bir bölgeye Osmanlıcı ideolojinin taraftarı ve nitelikçe de Osmanlı olan kozmopolit bir kadroyla geliyordu.[1]

Geldiği ülke, Bulgarların yaşadığı yerdi. Bulgar ulusalcı hareketi 1860'lı yıllarda gerek ideoloji, gerekse örgütlenme olarak doruk noktasına ulaşmıştı. İlk safhada Rum Patrikhanesi'nden kopmak ve millî kiliselerini kurmak yolunda önemli adımlar atmışlardı. İkinci olarak, bu yıllarda komiteler halinde örgütlenmeyi hızlandırmışlardı. Yunan bağımsızlık hareketinden farklı olarak, Bulgaristan'ın büyük Avrupa devletlerinden aynı ölçüde bir destek aldığını söylemek zordur. Şartlar, Bulgarları kurtuluşçu hareketlerini kendi başlarına örgütlemeye zorlamıştır. Bu köylü kitlelerinin katıldığı veya katılmak zorunda kaldıkları komiteler, bir yerde özgün bir Balkan komitecilik hareketinin de başlangıcı sayılmalıdır. G. Rakovski'nin Sırbistan'da kurduğu *Verhovna Narodna Grajdanska Naçaıtstvo* ve Vasil Levski'nin Romanya'daki komiteleri Tuna vilâyetindeki hareketleri dışarıdan yönetiyordu. Bulgar ticaret burjuvazisi, etnik renklilik ve toleransın bulunduğu Romanya'da, Osmanlı Trakyası'nda ve Ege bölgesinde gelişmişti. Hattâ ilk Bulgar gazetesi *Lyuboslovye* Konstantin Fotinov tarafından İzmir'de çıkarılmış, gene 1863'te İstanbul'da Kiryos Petro ve Hristos Topçiplişte tarafından bir gazete çıkarılmaktaydı. Bulgar eğitimi Tanzimat başından beri gelişiyor ve zengin çevreler tarafından finanse ediliyordu. Bulgaristan'da eğitim bir sorundu. Kimi zaman Rusya'nın okulları etkilediği görülüyor, kimi zaman Fener Patrikhanesi'nin temsilcileri Bulgar eğitimcilerle çatışıyor, onların Rus ajanı olduğunu Osmanlı makamlarına ihbar ediyorlardı. Bu sorunlar kasabadan vilâyete, vilâyetten Bâbıâlî'ye ve oradan yabancı sefarethanelere doğru büyüyen problem dalgaları halini alıyordu. Midhat Pa-

1 BOA, *Cevdet Dahiliye,* no: 5432, 2 C 1276/27 Aralık 1859 tarihli Kastamonî vilâyetinden, Sadaret hükmine cevab, 'taşrada müstahdem ketebenin icab-ı maslahata göre hadd-i kifâyeye tenzili hakkındaki emrin, Kastamonî meclisinde okunduğu ve müstahdemin hadd-i kifâyede bile olmayub, hariçten valinin maaş ile adam kullandığı dahi vaki olub, tenzilin mümkün olmadığı' bildiriliyor.

şa'nın politikası bu durumda üç nokta üzerinde yoğunlaştı. Basın ve eğitime Bulgar dilinde el atarak, Osmanlı vatanseverliğini ve Osmanlı resmî kontrolünü yerleştirmek, ikincisi mahallî halkın yönetimde söz sahibi olmasını sağlayarak, Tanzimat başından beri görülen otokratik modernleşme yöntemini bertaraf edip, yönetimi daha liberal bir esasa oturtmak ve nihayet çetelerin faaliyetine daha aktif biçimde karşı koymak. Tuna vilâyetini geniş ölçüde Rusya'dan gelen muhacirlerle iskân etmek de bu politikanın bir tamamlayıcısı olarak değerlendirilmelidir.

Midhat Paşa, Bulgarca gazete çıkarıp bazı kitaplar yayımlattı. Bulgar okullarına Türkçe dersi ve Osmanlı tarihi ve coğrafyası gibi dersler koydurarak, Bulgarların kendi dilinde eğitim görmeleri yanında, Osmanlı yurtseverliğini kabul ettirmek çabasında idi. Bu sayede özellikle Rusya'dan, Sırbistan'dan gelen ihtilâlci neşriyatın etkilerini ortadan kaldırmak istiyordu. Paşa'nın bu projesi, aynı yıllarda Rusya İmparatorluğu'nda Türk kabilelerini kazanmak için uygulanan İlminsky projesini andırmaktaydı. İlminsky, Rusya İmparatorluğu'nun azınlıkları olan Tatar ve Türkik ulusların böyle bir eğitim ve yayınla entegrasyonunu amaçlamıştı. Midhat Paşa'nın eğitim politikasının üç buçuk yıl içinde kayda değer sonuçlar sağladığını belirtmek gerekir. Bulgar okullarındaki eğitim, bu politika doğrultusunda etkilenebilmiş, Bulgarca kitap basımı için imparatorlukta (Mısır hariç) ilk Vilâyet Matbaası kurulmuştur. Bu matbaanın asıl önemli işi *Duna* yahut *Tuna* isimli Türkçe-Bulgarca vilâyet gazetesini çıkarmak olmuştu. Tuna bizdeki ilk vilâyet gazetesine örnektir (daha önce *Mısır*'da çıkan *Vekay-i Mısriyye*'yi bu anlamda ele alamayız). Bu gazetenin tahlili yapılmıştır. Sanıldığının aksine; vilâyet haberleri, yerel tarih ve iktisadî-beledî konular ağırlıklı olarak yer almakta idi. Bağdad ve Suriye'de de aynı şeyin devam ettiğini belirtelim. Gerçekçi ve dengeli bir eğitim politikası gereği, kâtib ve subay yetiştirecek okullardan çok teknisyen yetiştirecek okulların gereğini anlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli vilâyetlerinde, ardından Bağdad'da ilk sanayi mektepleri kurmak Midhat Paşa'nın işidir. Bu konudaki yardımcıları Polonez-Macar teknisyenler başta olmak üzere kendi maiyetindekilerdi.

Elimizde bir mazbata var... Buna göre Tulca sancağı, Mahmudiye kazası, Körçeşme köylüleri; muhtar-ı evvel ve muhtar-ı sâni ve ihtiyar meclisi üyeliklerine şu kimseleri intihab ettik diye matbu bir mazbata sunuyor. Midhat Paşa vilâyet yönetiminde Tanzimat başından beri izlenen modern otokratik yönetimi terk eden ilk devlet adamımız, daha doğrusu anayasacı demokratların ilk temsilcisidir. Vilâyet halkına yönetime katılmak ve sorunları kendileri çözmekte daha çok inisiyatif vermiş, bu inisiyatifi meclisler sayesinde kurumlaştırmış ve meclislerin seçimli üyelerinin, vilâyet, livâ, kaza düzeyinde düzgünce seçimine dikkat ederek, köylerde aynı biçimde seçimleri yaptırmaya dikkat etmiştir. Paşa'nın Bâbıâlî ile bitmeyen mücadelesi valilere verilen yetkilerin kısıtlılı-

ğı konusundaydı. Özellikle Suriye'de iken asayiş konusunda ordu müşîrinin, yetkilerini validen bağımsız olarak kullanmasına Midhat Paşa'nın itiraz ettiği ve gerek müşîrle, gerekse merkezle çatıştığı görüldü.

Midhat Paşa, mahallî halk idareye katıldıkça, ulusalcı radikalizmin bertaraf edileceği kanısındaydı. Vilâyetler idaresinde adem-i merkeziyetçilik düşüncesi, Midhat Paşa'dan Jön Türklere, özellikle Prens Sabahattin'e geçmiştir. Bu eğitim 1921 Anayasası'nda çarpıcı bir ifade ile yer almaktaydı.[2] Midhat Paşa, Tuna Nizâmnâmesi'nde de; 'mutasarrıf' sözünü ve unvanını despotça bularak kaymakama ve 'kaymakamı' müdüre çevirtmişti. İlk Osmanlı parlamentosunda vilâyet kanunu görüşülürken meb'ûslar, Midhat Paşa'nın kullandığı bu unvanların kanunda yer almasını ısrarla istediler. Midhat Paşa bu gelişmelere ve demokrat tutumuna rağmen, ulusalcı hareketlere güç verecek bir mahallî özerkliğin şiddetle karşısında durmuştur. Tuna vilâyetinde kilit noktalarda Bulgar memur az kullanılıyordu.[3] Ayrıca, Avusturya ve Rusya'nın Viyana Protokolü'nde (1855) ısrarla üzerinde durdukları, Balkanlar'da nahiye idarelerinin geliştirilmesi projesini engelleyenlerin başındaydı. Nahiye meclisleri çoğunluk halktan seçilecek, müdür onların arasından tayin edilecekti. İşte Midhat Paşa bu hükmün getireceği tehlike dolayısıyla; yerleşme hiyerarşisinin gereğine ve nüfusun kompozisyonuna rağmen, Tuna vilâyetinde nahiyelerin gelişmesini, kurulmasını engelledi. Tuna vilâyeti 7 sancağa ayrılmıştı ve 48 kaza vardı. Ama nahiye statüsündeki yerlerin sayısı yüzleri aşması gerekirken, sadece 15 tane idi. Midhat Paşa'nın vilâyetin nüfusu üzerinde etkin bir değişikliği başlattığı görülüyor. Rusya'dan gelen Çerkez-Tatar muhacirler bu yıllarda bolca yerleştirilmekte ve bizzat köyler ve kasabalar halkının desteğiyle toprak verilip, ev yapılmaktaydı. Halk harcamaları yapıyor, devlet onlara borçlanıyordu. Sonra çoğu zaman bu borç devlete bağışlanıyordu. Sultan Abdülhamid de ileride Orta Anadolu'yu iskân etmek için bu metodu izlemekte tereddüt etmeyecekti.

Midhat Paşa'nın kurduğu memleket sandıkları bizde ulusal kredi kurumlarının başlangıcı sayılıyor. İster istemez 19. yüzyılın ilk yarısında Macaristan tarımının ve kredi kurumlarının ünlü ıslahatçısı Kont Szecheny İştvan'ı hatırlıyoruz. Szecheny, Macar tarımının ıslahı ve tefeciliğin önlenmesi için tarımsal kredi kurumlarını tasarlayan ve gerçekleştiren adamdı. 19. yüzyılın Doğu Avrupa'sı, galiba böyle girişimci büyük yöneticileri yaratıyordu. Midhat Paşa'nın memleket sandıklarını o çağın ölçüleri içinde banka olarak niteleyemeyiz. Bunlar daha çok imece usulü bir yardımlaşmaya ve kısa vadeli faizli borç vermeye dayanıyordu.

2 1921 Anayasası'nın 11-14. maddeleri 'Vilâyet Şûraları'; Ş. Gözübüyük-S. Kili, *Türk Anayasa Metinleri*, Ankara 1982, II. baskı, s. 94-95.

3 R. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963, s. 154.

Ama olay komün maliyesi açısından mühimdi, merkezî devlet kontrolünden ve müdahalesinden uzak komün maliyesinin temellerinin atılması demekti. Memleket sandıklarının nitelik ve gelişmesi her yerde aynı olmadı. Kimi yerlerde sermayedar ve belirli zümrelerin tekelinde idi, ama Tuna vilâyetinde en yaygın ve güçlü şekliyle uygulandı. Bulgar tarihçi Maria Todorova'ya göre, 1864-1866 arasında sadece Rusçuk'ta sandık sermayesi 883.000 kuruştan 3.665.093 kuruşa çıktı.[4] Tırnova'da ise, bu artış beş misliydi. İmece usulü, sadece sermaye ve kredi piyasası için değil, bayındırlık işlerinde de uygulandı. Bağış veya angaryamsı bir hizmetle köprüler ve yollar yapımını biliyoruz. Vidin-Selanik şosesinin, yani Tuna ile Akdeniz'in bu sayede birleştiğini düşünmek yeterlidir. İmece usulü çalışma, bağış ve mahallî imkânlarla Varna limanı ile Dunava gölü arasında bir kanal açılmıştır. Bunun Varna limanının gelişmesi açısından arz ettiği önem açıktır.[5] Niş valiliği sırasında da bu gibi tedbirlerle refah ve güvenlik artınca, Niş isyanından beri ülkeyi terk edip Sırbistan'a ve Rusya'ya kaçan Bulgarlar geri gelmeye başlamıştı. Midhat Paşa'nın Balkanlar'daki valilik yıllarına ait böyle arzuhallerin sayısı kabarıktır.[6]

Ticareti geliştirmek için mahallî vapur şirketleri Tuna ve Bağdad'da kurulduğu gibi, ilk anda posta arabaları kumpanyası da kurulmuştu.[7] Bayındırlık hizmetleri için halkın angaryaya koşumu cebren olmuyordu. Yapılan işler dolayısıyla eşraf, ileri gelenler ve halk kendileri bu işe katılmıştır. Hamidîye döneminin Abidin Paşa gibi valileri bu gibi işleri örgütlemekte Midhat Paşa'yı izlemişlerdir. Ankara'ya demiryolu gelmesi için Ankaralıların bedenen çalışmaya razı olduklarını bir dilekçeyle saraya bildirdiklerini biliyoruz.[8]

Dahilî emniyet ve refahı sağlayacak bu tedbirlere karşılık Midhat Paşa Bulgar komitecilerine karşı etkin bir politika yürütmüştür. Bu alanda da yargılamaya ve suçu kanun dairesinde cezalandırmaya dikkat etmiştir. Dönem içinde, Bulgar komiteleri ile daha etkin mücadele edildiği anlaşılmaktadır. Sayısız örneklerden biri; 1864 yılı içinde Tuna'da bir Rus gemisinde silâh ele geçirildiğini ve zabt edildiğini bildirir.

Tarihî açıdan Midhat Paşa'nın trajik konumu burada ortaya çıkmaktadır. Başarıları, yaratıcı yönetimi ve demokratlaşma isteği, Bâbıâlî'nin tutucu çevrelerinin hoşuna gitmemiş ve onu bugüne kadar süren bir de-

4 M. Todorova, 'Obşçopoleznita Kasina Midhat Paşa', *İstoriçeski Pregled*, 1972/5, s. 6 vd.

5 BOA, İ., MM., no: 1010, sene 1278.

6 BOA, İ , *Dahiliye*, 1279 yılı belgelerine bakılabilir.

7 BOA, L, *MV*, 26 C 1280/8 Aralık 1863, no: 22521.

8 İlber Ortaylı, 'Ankara ve Demiryolu', *ODTÜ Mimarlık Fakültesi, Tarih İçinde Ankara*, 1984, s. 209-10.

dikoduyla 'Mehmed Ali özentisi' olarak nitelemişlerdir. Diğer yandan Bulgar ulusçuluğunun en geliştiği zamanda; Osmanlıcı bir politika izleyerek, Bulgar ulusçularıyla da çatışmaya düşmüştür. Avusturya ve Rusya ise, Balkanlar'ın bu kesiminde Midhat Paşa'nın reformlarla Osmanlı egemenliğini güçlendirebileceğini düşünerek, Bâbıâlî üzerinde baskıda bulunmuşlardır. Bâbıâlî muhafazakârları ise, bu entrikalara hayırhah bir biçimde uymuşlar ve paşayı geri çağırarak Şûrâyı Devlet nazırlığına tayin ettirmişlerdi.

19. yüzyılın otokratik imparatorluklarında belirli bir devlet adamı tipi vardır. Ehliyetli, organizatör, çalışkan yönetici tipi; tembel bir bürokrasiyi harekete geçirmekte ve yönetilene bir şeyler vermeyi amaçlamaktadır. Tolstoy'un *Anna Karenina* romanındaki Aleksandr Karenin; böyle bir tipin tasviridir. Ancak, sahnedeki muhafazakâr ve otokrat tipli bu devlet adamlarına, Kont Witte, Midhat Paşa gibi liberal demokrat tutumlu yeni yöneticiler grubunun katıldığını görürüz. Midhat Paşa, başarıları ve başarısızlıklarıyla 19. yüzyıl modernleşmesinin yarattığı liberal devlet adamlarına bir örnektir. Onların trajedisi; otokrat imparatorlukların köhne yanlarıyla, gelişen liberalizmin aynı bünyedeki çatışmasının bir sonucudur.

Midhat Paşa, kadrolar yetiştirmeyi amaçlayan ve yönetim yeteneğini daha geniş gruplara yayan Tanzimat bürokratları kuşağının son temsilcisidir. Tuna vilâyetinde de yeni kadrolar, genç memurlar yetiştirmiştir. Liberal bir monarşi için mücadele veren, Tanzimat'ın getirdiği kanun devleti özlemini, anayasacılığa dönüştüren Midhat Paşa; modern Türkiye'nin oluşum sürecinde bu yönüyle önemlidir. Anayasacılığı salt kendine ait bir özlem ve hareket olarak kalmadı. 1867'de yarattığı havaya bir ölçüde ulusçu Bulgar hareketi de katıldı. 1867 yılında Gizli Bulgar Komitesi Sultan Abdülaziz'e 21 maddelik bir anayasa taslağı sundu.[9] 'Haşmetli İmparator Efendimiz' diye başlayan öneri, Ferenç Deak'ın hazırladığı federal Avusturya-Macaristan monarşisi statüsünün yapısını izleyerek; sultanı, Osmanlı Hakanı ve Bulgar Çarı olarak iki federe ülkenin yöneticisi diye tanıyordu. İlk 16 maddede Bulgar yönetimi, 5 maddede Bulgar kilisesinin statüsü düzenleniyordu. Ulusçu ayrılmacılık ve radikalizm; yerini kısa bir süre sürecek ve reddedilecek bir ılımlılığa ve federasyonculuğa bırakmıştı. Osmanlı İmparatorluğu tarihinin bilinen bu ilk anayasa tasarısı, kuşkusuz Tuna vilâyetindeki başarılı bir yönetim denemesinin ve politikasının izlerini taşıyordu.

9 Metin: H. Ristovı- N. Gandjev, *Bolgarske Vozrajdane*, 1969, Sofia BAN, c. II, s. 324-5.

*Osmanlı İmparatorluğu'nda İdarî Modernleşme ve Mahallî İdare Alanındaki Gelişmeler**

I

Mahallî idare, siyasî ve hukukî bir kavram ve sosyal-idarî bir kurum olarak geç ortaçağ Avrupa'sının ürünüdür. Sahip olduğu malî kaynakları kendi organlarının kararları doğrultusunda kullanan özerk bir malî-idarî yapı ve bu yapının tüzel kişilik kazanması yoluyla şehirlerin özgürleşmesi gerçekte 12. yüzyıl Avrupa'sında başlayan ve boyutları bugüne kadar uzanan bir tarihsel olgudur. Ne Eski Ywunan-Roma şehir yönetimi, ne ortazaman İslâm ülkelerindeki veya Bizans'taki beledî idareyi, modern mahallî idarenin başlangıcı ve kaynağı olarak görmek pek doğru sayılmamalıdır. Şehir uygarlığının birkaç bin yıl önceden Ortadoğu-Akdeniz havzasında doğduğu ve şehir yönetiminin ilk parlak örneklerinin gene bu bölgede görüldüğünü yadsımak niyetinde değiliz, ilkçağların Mezopotamya ve Mısır şehirlerinin idarî-ekonomik yapısı uygarlık tarihinin önemli aşamasıdır. Yunan-Roma uygarlığının şehir demokrasisi birçok kimselerce çağdaş dünyadaki siyasal kültürün başlangıcı olarak düşünülmektedir. Ancak buradaki şehir yönetimi ister demokrasi, ister onun bozulmuş biçimi tiranlık olsun, ne mahallî idare, ne de çağdaş demokrasi olgusu ile ilgilidir. Çağdaş mahallî idare ve mahallî demokrasi bir kurum olarak ancak geniş bir alanda ve toplumun bütün kurumları üzerinde kontrol fonksiyonu yürüten bir merkezî idarenin varlığı karşısında söz konusudur. Yani devletin güçlenen erkine rağmen, tarihin akışı içinde bir bölgenin veya şehrin malî-idarî alanda özerklik elde edip bunu güçlendirmesiyle mahallî idare denen hukukî varlık ortaya çıkmıştır. Nihayet, yeni çağların hukukî devrimi, bir yerde bu tip idarelerin hukukî varlığını tanıtması, yani tüzel kişilik kazanmasıdır.** O halde, sadece kendi başına ve

* İÜHF *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi*, I/3 (İstanbul 1982), s. 137-148.

** Avrupa'da mahallî idare veya serbest komün geleneğinin doğuşu ve gelişmesi, hukuk tarihçileri, sosyologlar arasında halen tartışılan çetin bir konudur. Bu geleneği Eski Roma'nın *fiscus* kurumuna bağlayarak açıklayanlar olduğu gibi, tamamen Germanik kökenli kurum olarak açıklayanlar da vardır. Türk okuyucu bu tartışmaları kısa elden ve etraflıca izleyebilmek şansına müteveffa profesör Sıddık Sami Onar ve Charles Crozat sayesinde sahip olabilmiştir. Hükmî şahsiyet kurumunun gelişmesi S. Sami Onar, *İdare Hukuku*, c. I, İstanbul 1944, s.371-400'de; C. Crozat, *Amme Hukuku Dersleri*, c. II, kısım I, İ.T. yay. 1944, 243-301 arası Avrupa'da komünlerin gelişmesine ilişkin çeşitli tezleri ele almaktadırlar.

kendi içinde var olan Eski Yunan *polis*'ı veya bunun bir imparatorluk federasyonu içinde biçim değiştirmişi diyebileceğimiz Roma sitelerinin (*civitas*) modern belediye ile kavramsal ve hukukî bağını kurmak güçtür. Eski Roma şehirlerinin imparatorluk içindeki özerk görünümleri aldatıcı olmamalıdır. İdarî-malî yönden merkezin baskısı altında idiler. Bu baskı ve merkezîleşme büyük ölçüde yargı alanında da görülür. Esasen hiçbir Roma şehrinin bağımsız bir hukukî kişiliği yoktu. Roma'da birçok kurumun bir tüzel kişilik sahibi olmadığı görülüyor; hatta *respublica* bile bir tüzel kişilik sayılamaz. Romanistler, bir ölçüde fiseus'un (maliye) böyle bir statüsü olup olmadığını da henüz tartışmaktadırlar. O halde, modern mahallî idarelerin tarihî kaynağını ve doğuşunu Roma İmparatorluğu'nda aramak fazla iyimserlik olur. Gene maliye, idare ve kolluk alanında örnek ve mükemmele yakın teşkilâtlanma örneği gösteren ortaçağ İslâm şehirleri için idarî özerklikten söz etmek güçtür. Geleneksel toplumlarda ulaşım ve haberleşme teknolojisinin ilkelliği yüzünden bölgeler ve şehirlerde bir dereceye kadar bir merkezkaç sistemi görülürse de, bunun mahallî özerklik ve demokrasi anlamına gelmeyeceği açıktır. Modern anlamdaki mahallî idare, merkezî idareyle birlikte ve ona rağmen vardır. Eskiçağın *polis* veya sitelerinde devlet veya şehrin özdeşlik içinde olduğu görülüyor. Var olan demokrasi tiranlığa dönüşürse, mahallî demokrasi diye adlandırılan mekanizma da felce uğrar. Oysa, modern çağlar Avrupa'sında merkezî hükümet şekli demokrasi, tiranlık veya diktatorya da olsa, mahallî yönetimin varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Altı yüzyıldan beri Avrupa'da mahallî idareler, krallıklara, cumhuriyetlere, ihtilâllere rağmen, bünyelerini koruyarak ve geliştirerek yaşamışlardır. Bu kendi kendini yönetme sisteminin devamlılığı, kuşkusuz 20. yüzyıl Avrupa demokrasisinin varlığını sağlayan en büyük etkenlerden biridir.

Avrupa kıtasının her yerinde mahallî idare geleneğinin doğuşu ve gelişmesi eşzamanlı olmadığı gibi, eşit hızda da olmadı. Zamanda ve nitelikteki bu farklılığın sonuçlarını Avrupa ülkelerinin siyasal ve idarî hayatında bugün de görmek mümkündür. Gerek bölgecilik (*local patriotizm*), gerekse mahallî idarelerin etkinliği yönünden İskandinavya'yı, Britanya, Almanya, Fransa, İtalya ve İsviçre gibi ülkeleri aynı ölçülerle ve aynı düzeyde değerlendirmek mümkün değildir. Fransa'da ilk komün, 1066-yılında bir kralî fermanla bu statüyü elde eden Manse bölgesidir (*commun des Mans*). Bu komün, böylece ayrı bir idarî örgüte, yargıya, maliyeye ve *milice burgeoise* denen kolluk kuvvetine sahip olmuştur. Ancak mahallî idarelerin Fransa'daki gücü zamanla merkezî krallık tarafından kısılmış ve bugünkü niteliklerine ulaşmaları için büyük Fransız İhtilâli'ni beklemeleri gerekmiştir. Flandre bölgesinde, Avusturya ve Almanya'da, mahallî idareler uzun süren ama kesintisiz bir evrimle bugünkü yapılarına ulaşmışlardır. Britanya'daki mahallî idarelerin 11. yüzyıldan beri gös-

terdikleri özerk gelişme ise diğer bir örnektir ve günümüz Britanya demokrasisinin görkeminde başlıca pay, bu ülkenin sağlam ve kesintisiz gelişen mahallî idarelerine aittir. Ortaçağ Avrupası'nın İtalya'da, Kuzey Almanya Hansa şehirlerinde rastlanan oligarşik idare tipinin bu nedenlerle mahallî bir demokrasi geleneği ile ilgisini kuramayız. Rusya tarihçileri arasında 15. yüzyıla kadar Kuzey Rusya'da Novgorod Şehir Cumhuriyeti'nin oligarşik yönetimini tarihî demokratik bir başlangıç sayanlar vardır. Bu yorumun da bir romantizmden ötede anlamı yoktur. Avrupa şehrinin yönetimi, kuşkusuz doğuştan mahallî bir özerklik veya demokrasi niteliğine sahip değildi. Bir sosyoekonomik evrim sonucu merkezî yönetimden bu özerklik alınmıştı. Böyle bir süreci gözlemlemek için, Viyana şehrinin 13. yüzyıl başından beri geçirdiği evrimi örnek olarak incelemekte yarar vardır. Ortaçağ şehirlerinin çoğu gibi Viyana da 12. yüzyıl sonuna kadar özerk bir idareye sahip değildi. Şehrin yargıcı ve belediye başkanı derecesindeki 'Stadtrichter', Habsburg büyük dükünün tayiniyle görevlendirilirdi. Önceleri istişarî görevi olan 24 kişilik meclis (*Stadtrat*) tüccar ve esnaf loncalarının üyeleri arasından tayin ediliyordu ki, Habsburg'lu VI. Leopold'un 1221'de verdiği bir imtiyaz beratıyla devamlılık *kazanan bir kurul haline geldi. 1288'de, belediye başkanını (Bürgermeister)* seçmek için direnen Viyanalıları Habsburg dükleri te'dib ettiler.[1] Özerk bir şehir yönetimi Tunaboyu ülkelerinde daha geç gerçekleşebildi. 13. yüzyıl sonuna kadar burada şehir yöneticisi, statü ve görevleri yönünden Osmanlı kadısından daha farklı değildi. Avrupa'da mahallî idarenin gelişme evreleri ve nedenlerini tartışmak konumuz dışında kalmaktadır, ancak Osmanlı mahallî idare geleneğinin anlaşılması bakımından etraflıca bilinmelidir.

II

Klâsik dönemde Osmanlı şehrinin idaresi ve yargı görevi, ilmiyye sınıfından olan kadılara bırakılmıştı. Kadı sadece şehrin değil, civarındaki köy ve nahiyelerin de mülkî âmiri ve yargıcı idi ki, bu bir kaza dairesidir. Merkez bürokrasisinin üyesi olan kadı, belirli bir süre için tayin edildiği bu bölgede yargının, kolluk işlerinin, malî görevlerin ve şehir yönetiminin sorumlusuydu. Geleneksel devlette devamlı görev gören ve kurumsallaşan bürokratik kadro çok dardır. Genellikle büyük memurların personeli onların özel hizmetlileridir. Kadı da, görev yerine kendi kapı halkı (özel personeli) ile gelir ve giderdi veya gittiği yerde bazı kimseleri istihdam ederdi. Osmanlılarda mahkeme görevlileri içinde değişmeyenler

---

1 1221 tarihli berat, *Viyana National Bibl. Cod. Lat.* 352'de kayıtlı olup, şu makaleye başvurulabilir: Felix Czeike, 'Vom Stadtrecht des Mittelalters zur Modernen Verfassung'a, *Wiener Geschichtsblaetter*, Wier 1971, 260 vd.

çok dar sayıda olmalıdır. Mahkeme veya şehir kâtibi diyebileceğimiz bu gibilerin her yerde bulunup bulunmadığı da kesinlik kazanmış değildir.[2] Kadıların belediye veya mahkeme gibi kurumsallaşmayı temsil eden ofisleri de yoktu. Hangi binaya yerleşirlerse orası mahkeme veya belediye binası sayılırdı. Hattâ başkent İstanbul'da bile belli bir kadılık ofisi olmadığı, ancak II. Mahmud döneminde İstanbul kadısının Bâb-ı Meşîhat'ın bir bölümüne yerleştirildiği ve devamlı ofisinin burası olduğu bilinmektedir.[3] Ne kadının, ne yardımcı personelinin mahallî halk tarafından seçilip denetlenmesi veya idareye halk temsilcilerinin belirli bir statü ve kural çerçevesinde katılmaları söz konusuydu. Ekonomik işlerde (fiyat tesbiti, narh konması), kolluk görevinin yerine getirilmesinde, malî işlemlerin yürütülmesinde (vergi tarh ve cibayeti gibi) kadı halkın ve esnafın temsilcisi sayılan kimselere başvurduğu takdirde yardımcı olurlardı. Esnaf loncalarının temsilcileri olan esnaf kethüdalarının, şehir ileri gelenlerinin (vücuh-ı belde), ruhanî reislerin varlığına rağmen bu gibi kimselerin şehir yönetimine katılmak için devamlı kurullar halinde toplanmadıkları ve çalışmadıkları görülmekteydi. Şu halde, Tanzimat devrine kadar Osmanlı ülkelerinde şehir ve eyâlet idaresinden, vakıflar gibi ekonomik-sosyal kuruluşlardan, cemâat örgütlerinden söz edilebilir ama, mahallî idare gibi bir kavram ve kurumdan, hattâ idareye yardımcı olan devamlılık kazanmış mahallî kurullardan söz etmek kesinlikle mümkün değildir. İmparatorluğun idarecileri ile yerel halkın bir uzlaşmaya gittikleri, karşılıklı bir güçler dengesinin yasallaşması içinde ortak karar vererek yönetimi paylaştıkları görülmüyor. Merkez bürokrasinin teknik nedenlerle yükümlenemeyeceği bazı hizmetleri mahallî gruplara bırakmasının ne tutarlı bir adem-i merkeziyyet, ne de mahallî demokrasiyle ilgisi olmadığı açıktır. Belediye dahi, aslında *'commune'*, *'Gemeinde'* gibi terimlerin tercümesi değildir. Gene İran şehirlerinde belediye reisi, *'maire-Bürgermeister'* terimleri karşılığı için 'şehrdar', belediye için 'şehrdarî' gibi pek uyumsuz tabirler kullanılır. Bunların hepsi bu alandaki geleneksizliğin aksidir. Aslında böyle bir gelenek olmadığı için demek de gerekmez. Bu, Ortadoğu medeniyetinin eskiliği ve Batı Avrupa'nın şehir kültürüne geç girişi ve kabile gelenekleri içinde şehri oluşturması ve Roma hukuku prensiplerini uyarlamasıyla müesseselerini geliştirmesinden ileri gelir. Kabile düzeni mirası ve Roma hukuk prensip ve kurumları birbirinden ayrılmaz biçimde bu yapıyı özgür bir tarihî gelişim ortamında oluşturmuşlardır.

Tanzimat dönemi, idarî modernleşme ihtiyacının şiddetle duyulduğu imparatorluğun son yüzyılıdır. Bu idarî modernleşme ise, kaçınılmaz olarak hukukî, kültürel, siyasal ve sosyal değişmeyle birlikte olmuştur.

---

2 İlber Ortaylı, 'Osmanlı Şehirlerinde Mahkeme', AÜHF, *B. N. Esen'e Armağan*, Ankara 1977, 257-258.

3 *A.g.m.*, s. 246-247.

19. yüzyıl Türkiye'sinde tarımda, sanayide gözden uzak tutulamayacak bazı değişmelerin meydana geldiği de açıktır. Bu değişikliklerdir ki, idare adamları pek istekli olmasalar da, eyâlet idaresinde mahallî grupların idareye bir ölçüde katılmalarını gerekli kılmıştır. Bu katılma nasıl olmuştur? Merkez bürokrasisinin bu konudaki siyasal tutumu neydi? Kimler nasıl bir seçimle idareye temsilci olarak katılmış, merkezî hükümetin temsilcileriyle nasıl birlikte çalışmışlar ve ne ölçüde etkili olmuşlardır? Nihayet bu gelişmeler imparatorluğun genel yönetim mekanizması ve siyasî gelişmesinde ne derecede tesirli olmuştur? Bu soruların cevabının aranması, günümüz Türkiye'sindeki idarî-siyasî yapıyı tanımak açısından gereklidir.

19. yüzyıla kadar imparatorluk idaresi bazı hizmetleri mahallî gruplara, dinî cemâatlere, vakıflara bırakmıştı. Tanzimatçılar bu gibi hizmetleri de olabildiğince merkezî hükümet örgütüne devrettiler. Meselâ, bazı yol geçitlerinin korunması vergi bağışıklığı karşılığında *derbentçi* denen köylere bırakılmışken; Tanzimat'tan sonra bu görev onlardan alınmış, hükümetin kolluk kuvvetlerinin sorumluluğuna verilmişti. Vergilerin tarh ve cibayeti daha önce cemâat idarelerinin, şehir ileri gelenlerinin reyiyle tesbit edilip mültezimler tarafından toplanırken, bu usulden vazgeçildi. İlk anda iltizam usulü de kaldırılmış, merkezden gönderilen yetkili muhassıllar ve onlara yardımcı olarak mahallî halkın temsilcileri ve ruhanî reislerden oluşan devamlı kurullar (muhassıllık meclisleri) bu işlerle görevlendirilmişti. Ancak Tanzimat önderleri kısa zamanda merkezî bir malî idareyi gerçekleştirecek bürokratik altyapının noksanlığını gördüler ve trajik bir biçimde iltizam usulüne dönüldü. Asayişin sağlanması ise, köy ve kasabalardaki halktan, bazı loncalardan veya bu görevi ihale usulü ile yüklenen yasakçı, muhtesib vs gibi kimselerden alındı, zabtiye örgütü güçlendirildi. Bazı başarısızlıklarına rağmen Tanzimat liderleri, merkeziyetçi bir devlet mekanizmasını gerçekleştirmekte hayli yol almışlardı. İşte bu modern merkeziyetçilik güçlendiği ölçüde, Osmanlı toplumunda modern anlamda mahallî idarelerin çekirdeğinin oluştuğu, yerel grupların idareye katıldığı görülüyor. Ordunun, maliyenin, mülkî idarenin her dalının hükümet kontrolüne alınmak istendiği ve eğitimin de buna yönelik bir biçimde düzenlendiği ortamda, mahallî halkın temsilcilerinin yardımına başvurmak da kaçınılmazdı. Şu halde 1840'lardan beri muhassıllık meclislerinde, sonra memleket meclislerinde, daha sonra vilâyet, livâ, kaza idare meclislerinde, vilâyet temyiz dîvânlarında, ziraat komisyonu, mal sandığı ve belediye meclislerinde mahallî temsilcilerin bulunması, sadece merkezî hükümet bürokratlarının tek taraflı tasarrufu veya inayetiyle gerçekleşmiş değildir. Merkezî hükümet bu grupları dışlayacak güçte de değildi, zaten o çağda sadece Osmanlı devletinin merkez bürokrasisi değil, Avrupa'nın hiçbir modern devlet örgütü böyle totaliter bir güce sahip değildi. Demokratik değil, sadece kanu-

nî ve âdil bir idarenin gerçekleştirilmesi için idare edilenlere de danışmak ve onların yardımını almak gerekliydi.

Tanzimat döneminin idarî reformları, bu nedenle ülkemizde mahallî idarelerin doğuşu için gerekli ortamı da hazırlamıştı. Kuşkusuz Tanzimat döneminin devlet adamları, siyasal katılma, mahallî demokrasi gibi bir siyasal programı benimsemiş kimseler değillerdi. Hattâ böyle bir siyasal gelişme onları ürkütürdü. Onların istedikleri kanunî ve âdil bir idarenin kurulmasıydı. Önlerindeki Avrupaî model, ne İngiltere ve ne de Fransa'ydı; sadece Metternich Avusturyalısı'ydı. Tanzimat önderlerinin Metternich'e olan hayranlıkları ve onu izledikleri biliniyor. Metternich de, Osmanlı reformlarını onaylayan ve yakından izleyen bir devlet adamıydı. Osmanlı İmparatorluğu nezdindeki Avusturya diplomatları, özellikle Eduard von Klezl, II. Mahmud döneminin reformlarını ayrıntılarına kadar ve olumlu bir değerlendirmeyle başbakanına bildirmekteydi.[4] Osmanlı İmparatorluğu asrî bir merkeziyetçi yapı kazanıyordu, bu yapı yerleştiği ölçüde mahallî idarelerin doğuşu da kaçınılmazdı. 19. yüzyıl tarihimizin en önemli gelişmelerinden biri işte budur.

III

Seçim konusu bizim tarihimizde Tanzimatçıların vilâyet idaresinde yaptıkları reformlar dolayısıyla gündeme geldi. Seçim usulüne, kurumsallaşan ve devamlılık kazanan kurullara yerli halktan temsilci olarak katılacak üyelerin saptanması nedeniyle başvurulacaktı. Öngörülen seçim usulü pek ilkeldi, bundan başka yaygınlıkla uygulanmadığı da kesindir. Ancak önemli olan bir seçim usulünün öngörülmesi ve hukukîleşmesidir.

Maliyenin ıslahı için vilâyetlerde sancak merkezlerine gönderilen vali yetkisinde ve validen bağımsız yüksek rütbeli maliye memurlarının, yani muhassıllarının yanında muhassıl meclisleri kurulacaktı. Bu meclislere muhassılın maiyyet memurlarından başka, memleketin hâkimi, müftisi, asker zabiti, ruhanî reisler ve memleket ileri gelenlerinden altı kişi katılacaktı. Sözü edilen altı kişi seçimle görevlendirileceklerdi. Muhassıl meclislerinin kuruluş biçimiyle ilgili olarak, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırladığı nizâmnâmenin ilk bendinde seçimin usulü tarif edilmektedir. Seçilecek kimseler bulunduğu memleketin akıllı, afif ve muteber adamlarından olmalıdır. Adaylar önce mahkemeye gelip isimlerini kaydettirecekler, sonra seçmenlerin oyuna başvurulacaktı. Seçmenler ise, kazaya bağlı köylerden kura ile saptanan beşer kişi ve kaza merkezlerinde de yerleşme yerinin büyüklüğüne göre 'akıllı, söz anlar, emlâk

4 Öst. Haus Hof und Stats Archiv, 67-60 *Türkei VI, Vana 1837-1838*, 'İstanbul-Büyükdere'den, Eduard von Klaezl'den Metternich'e raporlar.'

sahiplerinden 20-50 kişi olacaktı. Bir araya toplanan bu seçmenlerin karşısına adaylar çıkarılacak ve tek tek her adayı isteyen seçmenler bir yana, istemeyenler öbür yana geçeceklerdi. Oyların çoğunluğunu elde eden aday seçilecek, isteyen ile istemeyenler eşit ise kur'a-i şer'iyye'ye başvurulacaktı.[5] Kuşkusuz nizâmnâme ile kurumlaşan bu seçim usulü geniş bir tabanın katılmasını sağlamaktan uzaktı. Ayrıca gereği gibi ve yaygınlıkla uygulanmadığını da belirtmiştik. Çağdaş gözlemcilerin belirttiği, "meclislere seçilenler (!) ya mülkî âmirin tayin ettikleri veya benzer biçimde gayrimüslim cemâat ileri gelenlerinin saptadıkları ya da yüksek rütbeli memurlarla anlaşılan mahallin ileri gelenleriydi."[6] Ancak bu tür bir mekanizmayı 19. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu için göze fazlaca batan bir kusur olarak görmemek gerekir. O çağda Rusya İmparatorluğu'nda *zemstvo*'lar, Avusturya İmparatorluğu'nun birçok yerinde idarî kurullara getirilen üyeler daha geniş tabana dayanan bir seçimle saptanıyor değildi.[7]

Toplanan meclislerin, görev ve yetkilerini kesinlik ve açıklıkla belirten hiçbir nizâmnâme veya talimatnâme yoktu. Konuşacakları konular ne olacaktı? Anlaştıkları noktalar bir karar mı, yoksa bir dilek niteliği mi taşımaktaydı? Bunlar belirlenmiş değildir. 1864'ten itibaren vilâyet, livâ ve kaza idare meclisleri vilâyet bütçesini, giderleri, okul, hastane vs gibi kuruluşlar için yapılacak harcamaları tartışmışlardır. Ancak merkezî hükümet memurlarının bu meclislerdeki seçimli üyelerden ve ruhanî reislerden asıl beklediği, arazi anlaşmazlıklarının çözümlenmesiydi. Meclis-i idarelerin başlangıçtan beri başlıca işlevi köylüler ve köylüler arasındaki arazi anlaşmazlıklarını çözümlemek oldu. Kuşkusuz meclis-i idarelerin arazi sorunlarını ve anlaşmazlıkları her zaman hakkaniyetle çözdüğü düşünülemez. Mirî arazilerin belli gruplar tarafından yağmalanması ve tapulanması işlemi bu kurullarda başlamış ve yoğunlaşmıştır. Üyelerin yetkileri tarif edilmediği gibi, yasayla belirlenmiş bir güvenceleri de yoktur. Çoğu, mecliste konuştuklarından veya mecliste tartışılan konuları dışarıda söz konusu ettiklerinden dolayı suçlanmaktaydılar. Bununla beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde ilk defa kurumsallaşan ve mahallî halkın temsilcilerinin katıldığı kurullardan söz etmek mümkün olmaktadır ve bu ileri bir adımdır. Bu kurulların bir tüzel kişilik kazandığını ileri sürmek güçtür. Ancak bu yönde bir gelişme vardır. Hattâ üyelere belirli bir miktar maaş bağlanmıştır. Gerçi bu maaşların kimlere ne miktarda ödeneceği kesinlik kazanmış değildi. Hattâ maaş konusunda yolsuzluklar görülmesi üzerine, vazgeçildi. 1864 Vilâyet Nizâmnâ-

---

5 A. Vefik, *Tekâlif Kavaîdî*, c. II, Dersaâdet 1329, 26-27, nizâmnâmenin uygulanması için ilgili olarak muhasallıklara gönderilen bir sadâret tezkiresi örneği: BOA, *Cevdet Dahiliye*, no: 16602, 23 Safer 1256/26 Nisan 1840 tarihli.

6 Halil İnalcık, 'Tanzimat'ın Uygulanması', *Belleten*, sayı 112, 1964, s. 634-635.

7 *A.g.m.*, s. 635.

mesi'nde bu nedenle, vilâyet, livâ, kaza idare meclislerindeki seçimli üyelerin fahrî olarak çalışmaları öngörülüyordu.[8] Fakat bu organların tüzel kişilik kazanmaları için aslî unsurlardan biri olan üyeliğin anonimleştirilmesi, yani üyelerin niteliklerinin belirlenmesi hususu, 1840'tan beri muhassıllık meclisleri ile ilgili nizâmnâmelerde, sonra 1864 Vilâyet Nizâmnâmesi ve 1871 tarihli Daire-i Umûmiyye-i Vilâyet Nizâmnâmesi'nde yerine getirilmiştir. Tabiî üyeler; mülkî âmir ve memurlar, ruhanî reislerden ibaretti. Seçimli üyeler ise, o yerin halkını temsilen seçilen yarısı Müslim, yarısı gayrimüslim dört kişi idi. Bu son kural Osmanlı devlet geleneğinde önemli bir gelişim ve değişim demektir. 19. yüzyılın Osmanlı düşünürü meşrûtiyet rejimini, parlamentoyu veya bu gibi mahallî kurulları İslâmî meşveret geleneği içinde açıklamaya çalışır ama, bu gibi kurulları İslâmî meşveret geleneği içinde ele almanın mümkün olmadığı açıktır. İdareye ve karar almaya belirli kurallar çerçevesinde gayrimüslimler de katılıyordu. Kurulların teşkil tarzı özünde laik bir temele dayanmamakla birlikte, laik bir gelişmeye yol açmıştır. Mahallî grupların merkezî idarenin kararlarına hiç değilse dilekte bulunma yoluyla katılmaları 1840'lardan itibaren bir kurumsallaşma ve devamlılık kazanıyordu. Bu gelişmenin mahallî idarelerin doğuşu açısından gösterdiği önem dışında, muhassıllık meclisleri ve onun devamı olan vilâyet idare meclislerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun parlamenter hayata geçişinde de önemli bir katkıda bulunduklarını belirtmek gerekir.

19 Mart 1877'de ilk Osmanlı Meclis-i Meb'ûsânı toplandığında, imparatorluğun dört bir yanından gelen meb'ûslar, büyük çoğunlukla vilâyet idare meclislerinin seçimle gelen üyeleri arasından valilerce veya meclis üyelerinin ortak kararıyla tayin edilen kimselerdi. Meb'ûs seçimi için hazırlanan tâlimat-ı muvakkate, vilâyet idare meclislerinin seçilmiş üyelerinin ilk seçmen sayılarak meb'ûs seçilmelerini öngörüyordu ki, pratikte meb'ûslar bunların arasından seçilmiş veya valilerce tayin edilmişlerdi. Örneğin, Kastamonî meb'ûsları, 1864-1876 yılları arasında vilâyet meclisinde üyelik yapan Hacı Mustafa ve Salim efendiler, Suriye meb'ûsu, 1869'dan beri vilâyet meclisinin seçilmiş üyesi olan Nikola Nakkaş Efendi'ydi. Hüdavendigâr meb'ûsları da 1870'ten beri vilâyet meclisinde bulunan Şeyh Bahaeddin ve Pavlos Pavlidi efendilerdi. Örnekler çoğaltılabilir.[9] Gelen meb'ûslar ilk anda eski görevlerinden gelen alışkanlıkla, daha çok geldikleri yerlerin sorunları üzerinde durdularsa da, kısa zamanda ülkenin genel sorunlarını kavramış, hattâ dış politikayı bile tartışmaya başlamışlardı. Bu demokratik terbiyede yirmi yılı aşan vilâyet idare meclisleri ve daha eskiye uzanan muhassıllık meclisleri ge-

8 İ. Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahallî İdareler*, Ankara 1974, s. 22-23.

9 Kastamonî (1286-1293), Suriye (1286-1292), Hüdavendigâr (1287-1293) vilâyetleri salnâmelerinden karşılaştırmayla elde edilen bilgi.

leneğinin büyük payı vardır. Meclis-i Meb'ûsân'ın bir içtüzüğü olmamasına rağmen meb'ûslar belli bir müzakere alışkanlığına sahipti. Eski vilâyet müfettişi olan meclis reisi Ahmed Vefik Paşa'nın otoriter başkanlığından, meb'ûsların tartışma âdabına kadar her şeyin eski vilâyet meclislerindeki tecrübe ve geleneğe dayandığı açıktı. Taşradan gelen meb'ûslar seçim konusu tartışılırken, İstanbulluların ilk defa seçim gördüklerini, kendilerinin ise 'ibtida-i Tanzimat'tan beri seçim usulünü bildiklerini' ileri sürüyorlardı.[10]

Vilâyetlerdeki meclis-i idarelerin dışında, yerli halkın temsilcilerinden oluşan Menâfi-i Umûmiyye sandıkları, Ziraat ve Nâfıa komisyonları, mahallî üyelerin katıldığı ticaret mahkemeleri memleketin iktisadî hayatını düzenlemekte küçümsenmeyecek rolü olan kurullardı. Rumeli vilâyetlerinde özellikle Midhat Paşa'nın valiliği sırasında Tuna vilâyetinde Menâfi-i Umûmiyye sandıkları önemli bir sermaye birikimini gerçekleştiren kuruluşlar olmuşlardı.[11] Bu sermayenin kullanılış biçimi, yatırım yapılacak alanlar mahallî sandık kurullarınca kararlaştırılıyordu. Bununla birlikte sandıklar imparatorluğun her yerinde aynı etkinliğe ve güce sahip değildi. Yerli tüccarın güçsüzlüğü ve iktisadî gelişmenin yavaşlığından dolayı, mahallî idarelerin gerçek anlamda güçlenişini sağlayacak bu kuruluşlar bir müddet sonra etkinliklerini tamamen kaybettiler. Özellikle Osmanlı-Rus savaşından sonra sadece var olan Menâfi-i Umûmiyye sandıklarının değil, Osmanlı şehirlerindeki esnafın geleneksel avârız sandıklarına bile devletçe el konmuştur. İktisadî konularda karar alma güçsüzlüğü ve sermaye kuruluşlarına sahip olamamak başlangıçtan beri ülkemizde mahallî idarelerin gelişmesini önleyen bir olgudur. 1860'lardan beri sözde her yerde var olan meclis-i belediyeler, üstelik ilk Osmanlı Meb'ûsân Meclisi'nde 'Dersaadet ve Vilâyât Belediye Kanunu'nun hazırlanmasına rağmen, gelişememişlerdir. Güçlenen merkezî hükümet karşısında mahallî grupların iktisadî gücü de aynı oranda artmadığından Türkiye'de mahallî idareler önce iktisadî ve buna bağlı olarak da hukukî özerklik konusunda geri kalmışlardır.

IV

19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda da merkeziyetçi devlet felsefesi ve eğilimi egemendi. Modernleşme bürokratik örgütlerin büyümesine neden olmuştur. Devlet faaliyetlerindeki ihtisaslaşma, merkezde ve vilâyetlerdeki örgütlerde ihtisaslaşmayı yaratmaktadır. Merkezî hükümet sanayiden eğitime kadar hayatın her alanını düzenleme eğilimindedir. Yabancı devletlerin misyonerleri ülkenin her yanında sayısız okul

10 H. Tarık Us, *Meclis-i Meb'ûsân Zabıt Ceridesi*, İnikâd, 7 Nisan 1877, s. 84-85.

11 Maria Todorova, 'Obşçopoleznite Kasi na Midhat Paşa', *İstoriçeski Pregled*, 1972/5, 56-76.

ve sosyal kurum açarken, Bâbıâlî bürokrasisi hayırhah davranmasa bile engel olamamaktaydı.[12] Ama herhangi bir yerdeki halk kendi ihtiyacına yönelik bir çırak veya ebelik okulu, ya da çobanlık ve tarım teknisyenliği kursu açmak istese buna izin verilmeyeceğine şüphe yoktu. Yetimhane veya sanayi mektebi kurmak, taşradaki mahallî önderlerin değil, ancak gönderilen valilerin girişimiyle oluyordu. Merkezî hükümet çoğu yerde belediye örgütünü kurmamış ve belediye meclislerine uzun süre tüzel kişilik kazandırmamıştır. Belediyelerden beklenen hizmetlerin bir kısmı vakıfların, bir kısmı merkezî hükümet organlarının elinde olduğundan, İstanbul'da bile belediyenin etkin bir hizmet görmesi mümkün değildi. Bir semtten diğer bir semte suyolu veya kaldırım döşemek için iki-üç nezâret veya evkafla anlaşmak gerekirdi. Kuşkusuz belediyelere ayrılan malî kaynaklar da çok yetersizdi. Belediyeye yeni malî kaynaklar sağlamak konusunda Bâbıâlî bürokrasisinden daha isteksiz davrananlar ise taşra eşrafı idi. Yeni kaynak, yeni vergi demekti. Bu eğilimi Osmanlı meb'ûslar meclisinde de görmek mümkündü.[13]

Son devir Osmanlı yöneticileri belediye örgütünü sadece düzenli şehir hizmetlerinin görülmesi için istediler. II. Meşrûtiyet döneminde belediyeler örgüt olarak geliştirilip, tüzel kişilik kazandıkları halde, önceki devirden daha güçlü merkeziyetçi politik baskıyla yönetildiler ve her yerde merkezî hükümete daha bağımlı hale getirildiler. Bu politika imparatorluktan cumhuriyete miras olarak kalmıştır. Hızlı bir şehirleşmeyle birlikte siyasal katılma sorununun da büyük boyutlara ulaştığı günümüz Türkiye'sinde mahallî idareler halen geçmişin getirdiği uyumsuz yapıyı taşımaktadırlar.

---

12 19. yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda sadece ABD'nin kurduğu okul ve yetimhane sayısı 400'e yaklaşıyordu. Bkz. İ. Ortaylı, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları', *Amme İdaresi*, 1982, c. 14, sayı 3, 90-91.

13 H. T. Us, *M.M.Z.C.*, 15. İnikâd, 16 Nisan 1877, 118.

*Osmanlılarda İlk Telif İktisat Elyazması**

Andreas Tietze'ye

Düşünen ve yazan kimselerin bulunduğu her toplum gibi, Osmanlı toplumunda da bir iktisadî düşünce, ilk Osmanlı vekayinâmeleri ile toplum ve devlet hayatına ait metinlerin kaleme alınmaya başlandığı devirlerden beri var olagelmiştir. Ancak Osmanlı toplumunda iktisadî düşüncenin bilinen klâsik, geleneksel niteliğini değiştirmesi, daha doğrusu Yeniçağ Avrupası'nda yeni bir yöntem edinerek gelişen iktisat bilgisinin tanınıp izlenmesi ne zaman olmuştur?

Soruyu cevaplamak zordur. Avrupa iktisadî düşüncesi, pekâlâ 18. yüzyıl sonlarında Osmanlı aydınının ilgisini çekmiş olabilir. Ancak iktisadî düşüncedeki bu önemli değişmeyi belgeleyecek eldeki metinler bugün için o kadar geriye gitmiyor. Yakın zamanlara kadar araştırmacılar, Osmanlı toplumunda Batı iktisadî düşüncesi tarzında kaleme alınmış metinleri en çok 1850'li yıllara kadar götürebiliyorlardı.[1] Viyana'da, Avusturya Millî Kütüphanesi Şark Yazmaları bölümünde mevcut bir yazma risale ile bu tarihi şimdiden sonra yirmi yıl daha geriye götürebiliriz.** Ele alacağımız küçük risale, 1830'lu yılların başına ait bir yazmadır ve şimdilik bu tarih, Osmanlı toplumunun Avrupa iktisadî düşüncesiyle ve iktisat ilmiyle tanıştığı zaman olarak kabul edilmelidir.

16-18. yüzyıllarda Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Sultanlara Nasihatler*'inden veya daha önceki bazı nasihatnâme türü eserlerden başlayarak, *Koçi Bey Risalesi, Selânikî Tarihi, Hızru'l-Mülûk*, vb kitaplarda, Osmanlı toplumunda egemen olan ekonomik-sosyal görüşlere bolca rastlanmaktadır. Memnuniyetle kaydetmek gerekir ki, bunların bir kısmı tarihçi ve dilbilimcilerin çalışmalarıyla okuyucunun yararlanmasına da sunul-

---

* *Yapıt*, Ekim-Kasım 1983, s. 37-44.

1 C. Orhan Tütengil, 'Türkçe'de İlk İktisat Kitabının Konusu ve Yeni Bir Eser Üzerine Notlar', *İÜİF Mecmuası*, c. 25, S. 1-2, Ekim 1965, s. 141-150; Z. F. Fındıkoğlu, 'İktisadî Tefekkür Tarihimizden Bir Parça', *İbrahim Fazıl Pelin'e Armağan*, İstanbul 1948, s. 221-230; M. Orhan Okay, 'İktisatta Millî Düşünceye Doğru', *Türk Kültürü*, XVIII, S. 207-208, s. 72 vd.

** Yazmayı ele geçirmedeki yardımı ve metni incelemedeki teşviki için hocam Prof. Tietze'ye teşekkürü bir borç bilirim.

muştur.[2] Bu metinlerin başlıca özelliği, çok kişinin bildiği gibi, Osmanlı geleneksel düzeninin restorasyonunu amaçlayan eleştiriler olmalarıdır. Klâsik Osmanlı döneminin bu gibi nasihatnâme ve ıslahat lâyihaları, tarım ekonomisine dayalı bir imparatorluğun yapısını temel olarak kabul edip, Yeniçağ Avrupası'nın iktisadî değişmesinden ve o dünyanın ürünü olup yeni dil ve kavramlar kullanan iktisadî düşünceden habersiz bir üslûbla, imparatorluğun ıslahatı hakkında öneriler getirmektedirler.

Osmanlı toplumunda Avrupa iktisadî düşüncesine niçin yabancı kalındığı ve bildiğimiz kadarıyla niçin 19. yüzyıldan itibaren bu düşüncenin benimsenmeye başlandığının cevabı, Osmanlı iktisadî tarihini sağlam bilgilere dayanan zengin bir sentez halinde yazmak kadar zordur. Hattâ, bu gibi tarihçilik ürünleri ortaya konduğu zaman bu soruya cevap verilebilir demek, daha doğru olur.

19. yüzyıl Osmanlı iktisat bilgisinin sözlüğü, kısmen klâsik devir Osmanlı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim 19. yüzyılda 'iktisat' karşılığı kullanılan 'ilm-i tedbîr-i menzil' deyimini Kâtib Çelebi, *Keşf-üz-zunün*'da kullanmaktadır.[3] Kâtip Çelebi'ye göre Menzil tedbîri ilmi, bir hanenin reisinin, hane halkı ve uşaklar arasındaki ilişkileri ve hane düzenini nasıl kurup ayarlayacağına ilişkin bilgi olarak tarif ediliyor. Ancak bu bilginin ön plânda, kaynakların ve gelirin bölüşümüne ve masrafların düzenlenmesine değindiği açıktır. *Menzil tedbîri ilmi*, aile düzeyinin üstünde bütün topluma da yayılarak düşünülmesidir. Esasen 19. yüzyıl Osmanlı iktisadî düşüncesinde de, üretimin artırılması ve doğal kaynakların bunun için nasıl kullanılması gerektiği gibi sorunlardan çok servet ve gelirlerin bölüşümü konusu zihinleri meşgul etmektedir.

Bugüne kadar bilinen ilk Türkçe iktisat kitapları, Z. F. Fındıkoğlu'nun, İbrahim Fazıl Pelin'in kütüphanesinde bulduğu *Tasarrufât-ı Mülkiyye* ve 1965 yılında merhum sosyoloğumuz Cavit Orhan Tütengil'in tanıttığı *İlm-i Tedbîr-i Mülk* adlı eserlerdir. Sonuncusu 1860'ta Londra'da Charles Wells tarafından Türkçe yazılıp taşbaskı olarak bastırılmıştır. Fındıkoğlu, tanıttığı risalenin yazarı olarak Serendiz Arşizan adlı bir tabibi gösteriyor. Serendiz Arşizan, bu eseri Rossi diye bir yazarın *Economie Politique*'inden yararlanarak Fransız dilinde kaleme almış, Fransızca

2 Örnek olarak, bkz. A. Tietze, *Mustafa Âli's Counsel for Sultans of 1581*, -Part I-II Wien; Öst. Akad. der Wiss., 1982; Y. Yücel, *Kitab-ı Mesâlihi'l-Müslimin ve Menâfi'l-Müminin*, AÜDTCF yay., no: 307, Ankara 1981; Y. Yücel, *Kitâb-ı Müstetâb*, AÜDTCF yay., no: 216, Ankara 1974. Ayrıca, bkz. M. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İzmir 1984.

3 Bu fasıl için, bkz. O. Saik Gökyay, *Kâtib Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler*, Türkiye İş Bankası yay., Ankara 1982, s. 365. 1850'lerde 'ilm-i tedbîr-i menzil', iktisat risalelerinin başlığıdır. Bizim ele aldığımız yazma başlığı ise menzil deyimini kullanmaz; *tedbîr-i ümrân-ı mülkî* 'economie politique' karşılığı kullanır.

metni de Aleko Sucu Osmanlıcaya çevirerek bastırmıştır. Gerçekte ise, Fındıkoğlu'nun tanıttığı bu eserden önce, Mâliye Nâzırı Mehmed Cavid Bey, 1315 Hicri/1897-98 miladi tarihli kendi iktisat kitabının birinci cildinde, J. B. Say'den mülhem bir kitabın *İlm-i Tedbîr-i Menzil* adıyla Sehak Ebru tarafından 1850'lerde çevrildiğini belirtir. Fındıkoğlu'na göre, ele aldığı risale, Rossi isimli bir yazarın, *Economie Politique* kitabından *Tasarrufât-ı Mülkiyye* olarak çevrilmiştir. Ancak eser için Cavid Bey'in sözünü ettiği kitaptan daha eski bir tarih vermekle beraber, bu tarih, kitabın künyesinde yoktur; dil özelliklerine dayanarak tahmin etmektedir (tahminen 1268 H/1851 M). Bu eser Sultan Abdülmecid'e takdim edilmiştir. Mehmed Cavit Bey'in naklettiği iktisat kitaplarıyla Fındıkoğlu'nun incelediklerí arasında kimlik çatışması görülmekte ve yazarlar J. B. Say'in iki ayrı kitabının çevirisini birbiriyle karıştırmış gibi görünmektedirler. Yalnız, açık ve kesin olan bir şey, her iki eserin de 1850'ler civarına tarihlenebileceğidir. Tütengil'in tanıttığı Wells'in kitabı ise, 1860 basımlıdır. Bir İngiliz tarafından Türkçe kaleme alınan bu ikinci eser de iktisat bilgisini ve kavramları kısa ve yetersiz olarak tanıtmaktadır. Bu bilgilere göre, Osmanlı toplumu yüzyılın ikinci yarısında iktisat bilgisiyle henüz tanışma aşamasındadır. Ancak, tanıtılan bu risalelerin taş baskısı olarak basılması, ilginin yayılmaya başladığını gösterebilir.[4]

Bizim ele aldığımız, yazarı (veya derleyicisi) meçhul risale ise, sadece yazma olarak kalmıştır. Viyana'da, Millî Kütüphane'nin Şark Yazmaları arasında bulunmaktadır. Elimizdeki risale 86 sayfadan oluşan bir yazmadır ve *'Risâle-i tedbîr-î ümrân-ı mülkî'* adını taşımaktadır.[5] Bunun *Economie Politique*'ten bir çeviri olduğu düşünülebilir. Risalenin yazarı veya derleyen mütercimінin adı yazmada yer almadığı gibi, başvurduğu Avrupa kaynakları da belirtilmemiştir. Ancak risale sahibi, özellikle Malthus'tan söz ederken, onun nüfus üzerine olan eserini otuz sene önce kaleme aldığını söylüyor ve yakınlarda bu konudaki tanıtıcı bir makaleyi 56 sayılı *Takvîm-i Vekâyi*'de neşrettiğini belirtiyor (nüfus ile ve iktisadî durumla ilgili böyle iki makale, *Takvîm-i Vekâyi*'nin 56. sayısında değilse de 54 ve 55. sayılarında, 'Umûr-ı Hariciye' bölümünde çeviri olarak yer almaktadır. Çevirinin risale sahibi tarafından yapıldığı anlaşılıyor. 55. sayıdaki makale, *Tedbîr-î ümrân-ı mülkî* ilmindeki hazîk-i hükemâdan Estrada nâm İspanyol bir zâtın nüfus meselesi ve iktisadî kaynaklar üzerindeki yazdıklarının bir tercümesidir). Malthus'un meşhur denemesi 1798'de basıldığına ve 1831'den beri çıkan *Takvîm-i Vekâyi*'nin 54-56. sayıları da 1832 yılına rastladığına göre, elimizdeki yazmanın tarihi 1833'ten daha geç olamaz. Herhalde Bâbıâlî'nin gayrimüslim tercü-

4 Tütengil, *a.g.m.*, s. 142-144.

5 Viyana, National Bibliothek, *Codex Vindobonensis Palatinus*, 43 yaprak, Mixt 1169. Yazmanın son sahifesinde muhtemel isim ve tarih belirsizdir.

manlarından olan yazar; Arab, Fars ve Yunan dilinde bulunmayan ve sadece İngiliz ve Fransız dilleriyle edinilmesi mümkün olan bu bilgileri dil bilmeyenlere aktarmak için risaleyi kaleme aldığını bildiriyor (yazma, s. 39 r).

Risalenin girişinde merkantilist bir yaklaşım göze çarpmaktadır. "Devlet diğer devletlerle ve milletlerle olan ticarette kendi tebaasının çıkarını kollamalı ve onun ticaretini diğerlerine göre artıracak tedbirleri gözetmelidir" (s. 3 v 4 r).

Yazar, Osmanlı nesrinde alışılmış üslûbun dışında, derhal konuya giriyor, ilk paragraftan itibaren iki sahife kadar, devlet hayatında ve dünyada iktisadî sistemin niye değiştiğini ve niçin yeni bir iktisat bilgisinin gerektiğini ve neden risaleyi kaleme aldığını şöyle açıklıyor: "Eyyâm-ı mazîyede vücudi nâbud ve düvel-i salîfe zamanlarında eser ve haberi mâdum ve mefkud olan ecza-ı barut zuhur ve kudüs edib, anın muktezâsından olan eslâha-i nariyyenin karîn-i icâd ve hurûb ve kıt'alde istîmali mutad olduktan sonra, usul-i muharebe ve andan matlûb olan zafer ve galebe esbabı tağyir ve tebdîl olmağla, düvel ve milel-i müteahhîrenin şâir nizâmât-ı dahiliye-i mülkiyelerinin tebdilini icâb ve ale'l husus umrân-ı mülkiyeye âid nizâm ve tedâbîrin ilm-i mazbut insabınâ iblağ ve îsâlini isticab etmiş olduğu beyanında risâle-i muhtasaradır" (s. 1 v-2 r-2 v). Bu açıklamaya göre, barut ve ateşli silâhların icadı ve kullanımıyla merkezî ordular ortaya çıkmış; bunların eğitimi ve donanımı, subay ve öğretmenlerinin yetiştirilip maaşlarının ödenmesi, devletin iç düzeninde ve yönetimde değişiklikler yaratıp, malî ve iktisadî düzen nitelik değiştirmiştir. Böyle bir değişikliği merkezîleşen monarşiler olayı olarak açıklayan (ve bir boyutuyla doğru olan) görüş; yazar tarafından benimsenmiştir. Yeniçağ devleti, bünyesi ve işlevleri yönünden büyümüş, gelişmiştir. Yeni bir iktisadî anlayış ve iktisat bilgisi, bu olgudan dolayı gerekli görülüyor. Risalede, iktisat tarihçilerinin kısaca ticarî ve sonra sınaî kapitalizm çağı dedikleri (itiraz edilmeyecek bir terim) dönemin kamu yönetimi ve idarî-askerî bünyede yarattığı merkezîyetçi değişiklik, sermaye hareketinin büyümesi ve kapital birikimi gibi olgularla yapılacak bir açıklamaya yeğ tutulan değişkenler olarak ele alınmaktadır. Ama tarihî yönden hiç de yanlış ve çok farklı bir açıklama sayılmamalıdır bu... Gerçi risalenin yazarı, fark edileceği üzere, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarının iktisat literatüründeki ifade ve terimleri kullanmaktadır ama, girişteki bu açıklama bizce şu açıdan çekici, hattâ orijinaldır: 1820'lerden beri orduda ve merkezî idarede Yeniçağ Avrupası'ndakine benzer reform ve değişmeleri geçiren Osmanlı imparatorluk yönetiminin sorunlarına cevap vermek amacı güdülmekte ve buna uygun bir yaklaşımla risalenin kaleme alındığı görülmektedir. Bu yönüyle yazar, eserini ortaya koyduğu yıllarda yürütülen yönetsel modernleşmeyi, benimsediği kuramla uyum gösteren bir olgu olarak değerlendirmektedir.

Yazarın bu risaleyi kaleme almakta kendini de ilgilendirebilecek pratik bir amacı olduğu da bellidir. Devletin gizli, açık, genel veya özel işleriyle ilgisi olmayan, tedbîr-î ümran-ı mülkî (economie politique) ilmi konusunda bilgisi ve tecrübesi olan herhangi bir devlet ve ulustan kimselerin, nâzır-ı meclisin (yani ticaret meclisi nazırının) yanında, ona danışmanlık yapmaları gereklidir. Bu gibi kimseler davet edilmeli ve dünyanın ekonomik durumu, kanunlar ve iktisadî-ticarî faaliyet izlenmelidir. Böylece Avrupa devletlerinin iki yüz senede yarattıkları eserler, servet, refah ve bayındırlık, inşallah Osmanlı ülkelerinde de yirmi yılda gerçekleşebilecektir (s. 2 v). Yazar burada ilginç bir eklemede bulunur: Maziye bakarak değil, yaşanan güne bakarak hareket etmelidir. Yani eskinin restorasyonuna yönelik bir iktisadî anlayışla değil, günün şartlarına uyup tedbirler almalıdır. Bunun için İbn-i Haldun'un bir tümcesine başvuruyor: "Bir devrin halkı ve devrin şan ü şöhretini anlamak için, diğer devirlerle karşılaştırmayıp, Tanrı'nın her devir için ortaya koyduğu yönetim ve işleyişe uymalı ve devlet ve toplum işlerini bu biçimde yola koymaya gayret etmelidir" (s. 5 r).

Giriş (Mukaddime)'teki bu teorik çerçeve diyebileceğimiz açıklamadan sonra, risale beş bölüm (fasıl) ve bir sonucu (hatime) içermektedir. Bu bölümlerin içeriğini kısaca gözden geçirelim.

Fasl-ı evvel (1. Bölüm), s. 6 r-10 v arası: Bu bölümde iktisat biliminin temel kavramları tanımlanıyor. İhtiyaç nedir, mal nedir gibi... İhtiyaçların nedret (kıtlık) ve örf ve âdete göre biçimleneceği, artacağı üzerinde duruluyor. Örneğin şarap, fes ve şapka gibi şeylere karşı Hıristiyan ve Müslümanların aynı gereksinmeyi duymayacağı söyleniyor. Değerin ölçütü olarak kıtlık (nedret) ve emek gösterilmektedir.

Fasl-ı sâni (2. Bölüm), s. 11 r-14 r: Üretim sürecinin ne olduğu açıklandıktan sonra, bu bölümde üretimin öğeleri (istihsal unsurları) üzerinde duruluyor. Üretim faaliyetini (a) tarım, (b) sanayi ve zenaat (amel-i hîref) ve (c) ticaret olarak üçe ayırmaktadır. Üretim olayını gerçekleştirenler ise, (a) müteşebbisler (risalede, mübaşirîn-i ummâl) olup, bunlar kâr ve zararı yükümlenen, üretim için sermaye ve âlât-edavatı sağlayanlardır, (b) ücretliler olup, günlük, aylık ve yıllık ücret alan ve çoban, çırak, kalfa veya ticarette sandıkkâr, mutemet gibi risk yüklenmeden çalışanlardır.

Fasl-ı sâlis (3. Bölüm), s. 14 v-21 r: "İstihsalde kullanılan âlât, edavat ve esbâb-ı müstahsile-i emval beyanımdandır." Yani üretim araçları üzerinde duruluyor. En basit ve açık örneklerle, bir malın üretimde kullanılmasıyla (mal-ı sermaye) üretim aracı niteliğini kazandığı açıklanıyor. Üretim araçlarını (a) mal-ı sermaye, (b) amel-i beşer (emek yerine say deniyor) olarak ayrımlıyor. Bu sayede (madde-i asliyye) hammadde işlenip mamul mal haline getirilmektedir. Klâsik Osmanlı döneminde fermanlardan kayıtlara ve siyasî-edebî metinlere kadar mal kelimesi, Arapça as-

lına uygun olarak para anlamında kullanılırken, metinde mal sözcüğünün bugünkü anlamını kazandığı görülmektedir.

Fasl-ı rabî (4. Bölüm), s. 21 r-29 v: "Kıymet-i mal-ı sermayenin hakîkat-i zât ve maliyeti ve anın husûl-ı mal emrinde tarîk-i istîmali ve efrâd-ı nâsın mülk ve tasarruflarında sûret-i teksir ve terakîmi beyanındadır." Bir tüketim malının kıymeti, tüketicinin verdiği değere, malın kullanım imkânına ve derecesine göredir. Bu da aslında bir sermaye malının da değerini tayin eder. (Bu tümce, birinci bölümdeki değer kavramının açıklamasıyla çelişki içinde gibi görünmektedir.) Bir malın üretiminde sermayenin değeri de yer alır; daha doğrusu, sermaye malı o ürüne dönüşür. Kâr ölçüsünde sermaye artırılır ve iş büyür. Meselâ, bir sabuncu daha fazla yağ alır ve sabun kazanını yeniler, böylece bu işlemden diğer üreticiler de yarar sağlar.

Bu bölümde devletin zenginliğinin de bu yolla artacağı vurgulanıyor. Risalede, Tanzimat arifesinde yapılacak reformlar ve yeni iktisadî politikaya uygun bir anlayışın yer aldığı, bu gibi örneklerle açıkça görülmektedir.

Fasl-ı hami (5. Bölüm), s. 29 v- ve devamı: Bu bölümde nüfus sorunu ele alınmakta ve risalede orijinal bir eğilim olarak, Malthus'un görüşü özetlenmektedir. Yazar, Malthus'un otuz sene önce kaleme aldığı eser ve bu konuda Avrupa gazete evrakından (!) yaptığı çeviriyi *Takvim-î Vekayî*'de bastırdığından söz ediyor (s. 33 r). En uzun bölüm budur ve risale sahibinin, daha önceki gazete çevirilerinden de anlaşıldığı üzere, Malthusçu nüfus kuramına yakın ilgi duyduğu açıktır. Hattâ risale sahibi, bir anlamda iktisat bilgisinin, nüfus artışının yaratacağı sorunları kavramak ve çözmek için bir çare olduğu kanısındadır. Malthus'un bu konuda verdiği örnek hesaplamaları nakleder; her doğan çocuk yaşasa, yirmiden fazla çocuklu evlilikler yaygınlaşır. Bir memleket nüfusunun artış yeteneği, o memleketin nüfusunu her 26 yılda üç kat yükseltecek derecededir. Yani otuz milyonlu Fransa, 26 sene sonra 90 milyon nüfuslu ve 52 sene sora 270 milyon nüfuslu bir ülke olacaktır. Bu nedenle hastalık, salgın, savaş gibi tahripkâr olaylar kaçınılmazdır. Risale sahibinin bu konuları daha çok Malthusçu yazarların Avrupa gazetelerindeki makalelerinden izlediği anlaşılmaktadır.

Bundan sonra, giriş bölümünde ileri sürülen düşüncelere atıf yapılarak, risalenin bu sorunlara dikkati çekmek ve *tedbîr-î ümrân-ı mülkî* ilminin öğrenilmesi ve ona göre tedbir alınması için yazıldığı bildiriliyor. Risale sahibi, Malthus'un ünlü denemesi hariç, metinde hangi kaynakları kullandığını belirtmemiştir (klâsik Osmanlı nesrinde pek görülmeyen bir biçimde, yazar ek açıklamalar yapmak için dipnotu kullanmaktadır). Risalenin kaynakları muhtemelen temel, orijinal eserlerden çok, bazı vülgarize kitap ve makalelerdir. Risalede, fizyokratlardan, tabiî denge kuramcılarına, J. B. Say'den Ricardo'ya kadar birçok iktisat kuramcı-

sından esintiler vardır. Belki yazar, bu ünlülerin yaptığı tanım ve ileri sürmüş oldukları düşünceleri, onların isimlerini bile bilmeden ikincil kaynaklardan naklen derlemiştir.

Bununla beraber, elimizdeki ilk iktisat kitabı (daha doğrusu yazma risale), bütün nahif yapısına ve üslûbuna rağmen, iktisat biliminin konularına ve temel kavramlarına yazarın zekice yaklaştığı ve bunların oldukça yanlışsız öğrenilip öğretildiği bir metin görünümündedir. Daha önemlisi, bu gibi bilgilerin öğrenimi ve okunması yaygınlaşmamış olsa bile, askerî endişelerle başlamış Mahmudiyye reformları dönemi Osmanlı adamının, değişen dünyanın iktisadî mekanizmasını ve düşüncesini öğrenme isteği ve bazı tedbirler alınması özlemi bu risalede göze çarpmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Sanayileşme Anlayışına Bir Örnek: 'Islah-ı Sanayi Komisyonu' Olayı*

19. yüzyıla girildiğinde tarımsal ve endüstriyel gelişim gösteremeyen imparatorlukta, tezgâh ve Lonca sanayiînin uğradığı çöküntü genel olarak bilinmektedir. Gene Tanzimatçı grubun bazı dallarda, özellikle tekstil ve porselen sanayiînde atılımlar yapıp, bazı devlet fabrikaları kurdukları da bilinen gerçeklerdendir. Bunların sayıları, sermaye ve üretim kapasiteleri üzerinde tam ve ayrıntılı bilgi elde etmek şu an mümkün değildir. 1835'te kurulan feshane ve çuha fabrikaları, İzmit Kâğıt Fabrikası, Beykoz Teçhizât-ı Askeriyye Fabrikası, Tophane, Beykoz-İnceköy porselen fabrikaları gibi tesisler bunlardandır.[1] Bu tesislerin bir kısmı rantabl koşullar altında çalışmaya devam etmiş, bir kısmı zararını sürekli olarak hazine yardımıyla kapatmış, fakat tekstilde öncülük etmesi düşünülen önemli bir kısmı ise, yolsuzluk ve rezaletler serisi ile iflâs edip kapanmıştır. Ülkenin genel üretim yapısının ve dış ticarî ilişkiler sisteminin bu gelişmeyi önlediği açıktır.

Burada üzerinde durmak istediğimiz asıl konu; Osmanlı devlet adamlarının sanayileşme programı, daha doğru bir deyişle sanayileşme anlayışıdır. Hemen görülecektir ki, bu konuda Osmanlı devlet adamı bir bakıma gerçeklerden uzak öneriler getirmektedir, ama bu durumun nedeni de sanayileşme konusunda içinde bulunulan dilemmadır.

Sultan Abdülmecid döneminde büyük umutla girişilen sanayileşme teşebbüsü, kısa zamanda olumsuz sonuçlar verdi. Bu durumda 1860'lardan itibaren sanayileşme konusunda bazı yeni projeler ortaya kondu. Bu sözde programı yürütmek için 'Islah-ı Sanayi Komisyonu'nun kurulduğunu görüyoruz. Sultan Abdülazîz devrinin sanayileşme konusunda belli başlı tek eylemi sayılabilecek bu komisyon, Meclis-i Vâlâ azasından bazılarının üyeliğe tayiniyle kuruldu. Komisyon reisi gene Meclis-i Vâlâ azasından ve birçok komisyonlarda üyelik yapmış olan Rıza Efendi idi. Yayımlanan talimatnameye göre bu komisyonun uğraşıp çözümleyeceği sorunlar şunlardır:[2]

---

* *ODTÜ Gelişim Dergisi*, 1978 Özel Sayısı, s. 123-130.

1 Ö. Celâl Sarç, 'Tanzimat ve Sanayimiz', *Tanzimat I*, İstanbul Maârif Basımevi, 1940, s. 432-439.

2 *Takvim-i Vekayî*, no: 1027, 11 Teşrinisani 1284; ayrıca bkz. Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, İstanbul 1338-1922, I, s. 718-724.

a) Halen %5 olan gümrük resmini artırmak,
b) Sergiler açarak sanayii teşvik etmek,
c) Şirketler (esnaftan) teşkili ile sanayii geliştirmek,
d) Sanayi mektepleri açmak.

Komisyon faaliyete muhtemelen 1280-1282/1863-1865 yıllarında geçmiştir.[3] Sanayi mektepleri İstanbul, Edirne, Tuna vilâyetlerinde çok sonraları açıldı ise de, mezunlarına iş sahası bulunamadığından dumura uğradılar. Gümrük resimleri ise imparatorluğun son zamanlarında bile %8 oranına ancak yükseltilebilmiştir. Yerli tüccar için ise ihtisâb rüsumu ve dahilî gümrükler yüzünden bu oran çok daha yüksekti. Sanayi fuar ve sergileri imparatorluk tarihinde göstermelik bir iki önemsiz olaydan ibarettir. Bu talimatnamede komisyonun asıl hedefinin esnafı, şirketler halinde örgütlemek olduğu görülüyor.

Nitekim talimatnamenin 3. maddesi; 'esnafın artık münferiden değil, şirket halinde çalışması' lüzumuna değiniyor. 4. madde, bu şirketlerin her sınıf esnaf için lonca kethüdası ve loncanın ileri gelen esnafından seçilen azadan kurulu bir idare cemiyeti tarafından yönetileceğini belirtiyor. Ancak 6. madde, şirket idare cemiyetinin kararları ve faaliyetinin Meclis-i Vâlâ tarafından denetleneceğini belirtmektedir. Böylece, daha işin başında serbest girişime dayalı kapitalist bir gelişme kavramının yerleşmediği ve şirketlerin bürokratik kontrol ve güdüm altında tutulmak istendiği anlaşılıyor.[4] Bazı esnafın şirketler halinde örgütlendirilmesini öngören komisyonun talimatnamesi, daha çok ikincil maddelerin üretimi üzerinde duruyor. Örneğin simkeş esnafı, saraç, altın varakçı esnafı başta geliyor. Debbağlar 2000 kese altın, demirciler ise 5000 kese altın sermaye koyarak birer şirket kuracaklardır. Demirciler şirketinin 100-150 beygirlik makine ve telgraf telleri imâl etmesi öngörülüyor. Bu sudan projenin gerçekleştiğine dair bir kayda rastlamadık. Bundan başka balmumu, kumaşçı, yastıkçı, doğramacı gibi, yirmi dalda çalışan esnafın şirketler halinde örgütlenmesi öngörülmüştür. Bu konudaki girişimler suya düşmüştür. Ciddî bir sanayi ve pazarlama söz konusu değildir. Sanayileşme halinde ortadan kalkması gereken üreticilerle, yani esnafla bir sanayileşme girişiminde bulunulmak isteniyordu. Nitekim bu şirketlerin hiçbiri gerçekleşememiştir.

II. Abdülhamid döneminde ülkede ulaşım, bürokratik örgütlenme, eğitimin yayılması alanında kayda değer bazı gelişmeler gözlemlenmişse de, sanayide ciddî girişimler göze çarpmıyor ve sanayileşme alanın-

---

3 Osman Nuri, *a.g.e.*, s. 718.

4 *A.g.e.*, s. 724 ve devamı; bu talimatnamenin son şekli olup 22 Temmuz 1290 (1873) tarihini taşıyor.

daki bu çarpık tutum ve düşünce devam ediyordu. Yıldız Arşivi'nde rastladığımız ve burada ele alacağımız bir ıslah-ı sanayi raporu bu gerçeğe işaret etmektedir.[5]

Bu raporda İstanbul'da ve vilâyetlerde kurulan sanayi mekteplerinin arzu edilen sonucu doğurmayıp işlerliğini yitirdiği ve sanayiin teşvikine yardımcı olmadığı belirtiliyor. Kurulacak bir sanayi ıslah komisyonunun tekstil, camcılık, demircilik dallarında mahallî sanayiin çöküş nedenlerini araştırması isteniyor. İkinci olarak, bu mallara talep yaratılması için neler gerektiğinin araştırılması ve üçüncü olarak mimarî ve inşaat dalında eleman yetiştirilmesi için güzel sanatlar okulunun ıslahı gerektiği belirtiliyor. Dördüncü olarak kâğıt ve cam üretiminde öncelikle yerli sanayiin geliştirilmesi ve nihayet pamuklu dokumacılıkta yerli üretimin geliştirilmesi gerektiği belirtiliyor. Ancak burada ilginç bir nokta göze çarpıyor. "Bu dalda fabrikalar kurulması amaca ulaşmayı mümkün kılmaz," deniyor. İstenen şey, 'pamuklu dokumanın ahâliye imâl ettirilmesi', yani küçük üretimin teşvikidir ki, böylece ciddî bir sanayi programından söz etmek mümkün olmuyor. Raporda bu husus açıkça aşağıdaki gibi ifade edilmektedir: "Teşekkül edecek komisyon tarafından müracaat olunması lâzım gelen tedâbir; evvelen memâlik-i mahrusa-i şahane (de) vaktiyle sanayi hayli terakkî ederek oldukça ihtiyac-ı dahiliyemize kifayet edecek derecede iken, şimdi bunlardan evvelki kadar istifade dilememekte olup, meselâ Ankara sofları, Bursa ve Haleb ipekli ve kumaşları ve Bilecik çatmaları ve vilâyât-ı şahanelerinin ekserinde imâl edilmekte olan alaca ile debbağlık ve Kütahya'nın çinileri ve halı imâli ve bahusus sanayice derece-i vücûbda olan demircilik sanatları heman mahv u münkariz olmak derecesine gelmiş olmağla bunların yine mahallince ihyâsı ve ilerletilmesi tahtu'z-zeminde olmağla teşekkül edecek hey'etin evvel emirde; sanayi-i mezkûrenin inkirazını mucib olan esbabı ve badehu bunların hal ve zamanın terakkisi nisbetinde ıslahı içün ne gibi teşübbüsâta ibtidar edilmesi lazım geleceğini arîz ve âmik teemmül ve mülâhaza etmesi.

Sâniyen; mahsûlât-ı dahiliyenin beyn-el ahâlî nazar-ı itibâre alınması ve revâc-ı çâresinin istihsâli zımnında ne yapmak lâzım geleceğini pîş-i nazar-ı mütâlaaya alması.

Sâlisen; teb'a-i İslâmiyyeden fenn-i mimarîde hayli zevât-ı meşhûre gelmiş ise de her ne esbâba mebnî ise bir müddetten berû bu zenaât-ı âlîyeye rağbet edilmemiş olduğu gibi, oymacılık ve hakkâklık ve fenn-i nakkaş dahi gerüde kalmış olduğundan bunların ilerledülmesi lâzimeden bulunduğu cihetle sâye-i terakkîvâye-i hazret-i mülkdârîlerinde el'ân mevcut olan ve hâl-i hazırıyle intizâm ve mükemmeliyeti derece-i matlûbede bulunan senâyi-i nefîse mektebinin bu nokta-i nazardan tev-

5 BOA, *Yıldız Arşivi Evrakı,* 12-88/35, 10 Ca 1306/9 Ocak 1889.

sîi ve mekteb-i sanâyîin dahi tanzîm ve ıslahı çâresin düşünmesi.

Râbien; cam ve kağıt gibi pek çok sürümü olan eşya içün memâlik-i mahrûsa-i şâhâneden her sene milyonlarca paralar Avrupa'ya gitmekte olduğu cihetle bu paralar harice çıkmayarak dâhil-i memâlikde kalmak ve pek çok ehâli-i İslâmiyye kulları dahi bu yüzden müstefid olarak erbâb-ı zenaâtden ustalar yetiştirilmek üzere muntazam fabrikalar inşâsı zımnında îcâb eden tedâbirin teemmül ve mülâhaza etmesi.

Hâmisen; ehâli ekseriyet üzere pamuk bezi iksâ ve istihlâk etmekte olduğu cihetle, bu yüzden dahi Avrupa'nın memâlik-i şâhâneden almakda olduğu para, cam ve kâğıt içün çıkan akçeden daha ziyâde olduğu cihetle bunun dahi hârice çıkmayarak dâhil-i memâlikde kalmasına bir çâre bulunması ve fakat bunun içün fabrika inşâsı hâlinde maksad-ı aksanın husulü mümkün olmayacağından, bunun ehâlîye îmâl ettirilerek, bu yüzden pek çok efrâd-ı İslâmiyye'nin istifâdesi çâreśinin istihsâli."

Fi 10 Ca sene 306 ve fi 21 Kânûnıevvel sene 304 tarihli raporda Müze-i Hümâyûn müdîri kulları Hamdi (muhtemelen Osman Hamdi) ve müşir kulları (Said?) imzası görülüyor.

Yüzyılın sonuna gelinmiştir ama, Osmanlı devlet adamları sanayileşme atılımını gerçekleştirmek için hâlâ esnaf ve tezgâh üretimini feda etmeye cesaret edememektedirler. Osmanlı sanayiînin bu temel üzerinde kurulup geliştirilmesine çalışılmakta ve tabiî girişimler bir yana, hazırlanan raporlar bile çarpık bir nitelik göstermektedirler. Küçük üretimin ve lonca düzeninin Avrupa'da 15. yüzyıldan beri büyük olaylar ve ıstıraplar yaratarak yıkıldığı, aynı deneyin Japonya'da kısa zamanda yoğun biçimde tekrarlandığı düşünülürse; Osmanlı devlet adamları böyle bir toplumsal devrime cesaret edemediler denebilir. Ancak, sorun bu kadar basit değildir. Tarımsal fazlayı yaratamayan ve kırsal alanda önemli değişmeler geçiremeyen ülkede, fabrika endüstrisine geçecek şartlar da mevcut değildi. O nedenle, Osmanlı sanayi programlarının çarpık mantığı büyük ölçüde ülkenin tarımsal yapısındaki çarpıklıklardan ileri gelmektedir sanıyoruz.

II. Meşrûtiyet'ten sonra da esnafı feda edemeyen bu sanayileşme programlarına devam edilmiş ve Osman Nuri Bey'in dediği gibi[6] kurulan bazı esnaf şirketleri yolsuzluk ve iflâs denemeleriyle ortadan kalkmıştır.

6 Osman Nuri, *a.g.e.*, s. 728.

*Osmanlı İmparatorluğu ve Alman Diplomasisi: "Drang Nach Osten"**

Almanya'nın Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkilerinde tesis ettiği diplomatik sistemi nasıl tarif edebiliriz? Alman imparatorluğu esas itibariyle bir kara devletidir ve *Reich* sözünü kozmopolit bir imparatorluk değil, bir millî devletin Versailles'da kuruluşu olarak anlamalıyız.

1878 Berlin Kongresi'nden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyıl sonundan itibaren uyguladığı politik dengenin unsurları değişmektedir. İngiltere birinci derecede güçlü devlettir, Fransa ise İngiltere ile başkaları arasında varılan uyuşmaları er ya da geç izlemek zorundadır. 18. yüzyılda Fransa'nın Osmanlı Devleti lehine izlediği, politik diplomatik arabuluculuk rolü; artık 1878'den sonra söz konusu olmamaktadır. Fazladan İngiltere ve Fransa'nın bundan böyle Osmanlı Devleti'ni Rusya aleyhine eskisi kadar desteklemeleri söz konusu değildir. Büyük devletler dünyanın bu parçasında 'ihtilâller ve milliyetler' çağını olgu olarak kabul etmiş görünüyorlar ve Balkanlar'ın kopuşu konusunda, Osmanlı bütünlüğünü koruma prensibinden vazgeçilmiştir. 1791 Ziştovi ve Yaş antlaşmalarından beri kendisi ile harb edilmeyen Avusturya (1867'den beri Avusturya-Macaristan) şimdi kongrede Bosna-Hersek'i işgal ederek Balkanlar üzerindeki mütecaviz emellerini kuvveden fiile çıkarmaktadır. İngiltere'de muhafazakâr hükümetler, hassaten Benjamin Disraeli, Osmanlı Devleti'nin birliğinden yana bir politika izlemiştir. Hattâ İngiltere başbakanı bu politikasından dolayı parlamentoda 'Yahudi' diye tahkîrane bir protestoya da uğramıştır. Başbakanı kuşkusuz pro-Türk politikaya iten saîk Sefarad Yahudî menşeînden çok, İngiltere'nin gerçek menfaatini görebilmesiydi. Nitekim Gladstone ve Liberaller bu politikanın aksini izlediklerinden; Balkan halklarının milliyetçiliğini desteklediler ve tarihin son Roma İmparatorluğu Avrupa topraklarında gerilemeye başladı. Diğer yanda Berlin Kongresi'nde Rusya umduğunu bulamadı; Avrupa onun karşısındaydı, asıl önemlisi romantik bir hava içinde, uğrunda dövüştükleri Balkan Slavları, Alman politikasını ve kültürünü ve tabiî Almanya ile iktisadî bağlantıyı Rusya'ya tercih ediyorlardı. Bu durumda Rusya, özellikle büyük sınaî yatırımların yapıldığı III. Aleksandr döneminde (ki kendisi *Mirotvoretz,* sulhsever unvanını taşır) Osmanlı İmpa-

* *Çağdaş Türk Diplomasisi; 200 Yıllık Süreç,* 15-17 Ekim 1997, Ankara 1999, s. 215-221.

ratorluğu ile barışçı bir politika izlemeyi tercih etmiştir. Hattâ Rusya ile bütün perde arkası ilişkinin, İstanbul şehreminlerinden olan, daha önce de Rusya sefaretinde bulunan Rıza Paşa aracılığıyla sürdürüldüğü rivayet edilmektedir. Demek ki Balkanlar'da Avusturya ve İtalya'nın emelleri, İngiltere ve Fransa'nın Balkan milletlerini destekler tavrı da Osmanlı Devleti'ni Almanya'ya yakınlaştıran nedenlerden biridir. Bugünkünün aksine Almanya 19. yüzyılda Balkanlar'da aktif politika gütmeyen ve henüz çıkarlarıyla sahneye çıkmamış bir devletti.

Alman-Osmanlı yakınlaşmasını tersîm ve tesis eden diplomatik ilişkiler ağı, esas itibariyle otoriter bir toplum ve devlet yapısına dayanıyordu. 'Otoriter' rejim 'totaliter'den farklı bir yapıdır. Tek merkezli bir ideoloji ve idareden çok, belirli bir dünya görüşü *(Weltanschauung)* etrafında biçimlenen bir toplum yapısı ve bir eğitim sistemine dayanır. Otoriter rejim Rusya tipi bir 'otokrasi' de değildir. Parlamentonun, serbest basının daima müdahaleye açık ve zorba tedbirlerle kulağı çekilebilen, bir hükümetin parlamentodan çok hükümdara karşı sorumlu bulunduğu sistemdir bu. Alman dış politikası kapalı kapılar ardında diplomatlar, askerler tarafından tespit edilir ve kitleler basın ve cemiyetler yoluyla bu politikayı desteklemeye çağrılır ve yönlendirilirler. Belirtildiği üzere kitleler bu rejimi, bu sansürü ve bu tekmerkezliliğe eğilimi desteklemeye hazırdır. Alman toplumunda Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg da yazıp faaliyet gösterebiliyordu; ama gazete toplatmak da İngiltere ve Fransa'ya göre çok kolay bir işti. Hür (!) basının nasıl kontrol altında tutulduğuna bir örnek; *Der Arme Konrad* adlı sosyalist parti organı, bir tarihte Sultan Abdülhamid için 'devletin paraziti nasıl yaşıyor' diye yazınca; Berlin sefirimiz Tevfik Paşa gazeteyi şikâyet etti ve anında Başbakan Hohenlohe-Schillingfüst'ün emriyle gazete toplattırıldı.[1] Bu gibi tasarrufların dış politikada Wilhelmstrasse'ye kazandırdığı manevra kabiliyetini göz önüne almak lâzım. Bugün diplomasimiz, Almanya'da bu sistemin bir tarihî miras olarak belirgin ölçüde devam ettiğini anlamalıdır. Zannediliyor ki İngiltere, Fransa ve Almanya dışişleri aynı prensiple işliyor. Hayır, ilk ikisinde pluralist sistemin elemanları çok eskiden beri rayına oturmuş ve işleyiş kazanmış; Almanya'da ise demokratik çoğulcu sistemin çıkardığı sesler, anayasal sistem gereği tolere edilir, ama istenmeyen o günkü politika ile uyuşmayan sesler ise, hasır altı edilir. O anda hükümetin politik manevralarına yararlı ise hoparlörün sesi yükseltilir ve 'halkın sesi hakkın sesi' formülü ileri sürülür. Bazı halde bazı seslerin yükseltilmesi ve bazı halde kısılması halen devam eden ve otoriter sistemin mirası olan bir mekanizmadır. Totaliter rejim yıkılabilir, ama otoriter rejim yıkılamaz, ancak uzun bir tarih içinde erir...

1 *Der Arme Konrad*, no: 8, 17 Okt. 1896, Hohenlohe raporu, Archiv deş Auswaertiges Amt, *Türkei* 159, no: l, bkz. 4-5.

Osmanlı ülkesindeki Alman demiryolu yatırımları ve teknolojik üstünlük Alman diplomasisinin önemli birer aracıdır. Bu 19. yüzyıl için yenilik ve atılımdır. Almanya bir demiryolu ağı tesis ediyor. Bu demiryolu Fransızların yaptığı Manisa-Kasaba veya İngilizlerin Aydın demiryolu gibi değil; demiryolunun etrafında aynı zamanda müthiş bir sosyal tesisler manzumesini bugün bile görüyorsunuz, hastaneleriyle, lojmanlarıyla, demiryoluna bağlanan şoselerle... Bundan başka Çumra'da görüldüğü gibi, sulama kanallarıyla, Çukurova'daki gibi ziraatın islâhıyla yeni bir yatırım modeli giriyor. Bu kadar aktif bir yatırım söz konusu olduğu vakit ister istemez diplomaside yeni vasıtalar gelişmekte; yani her iki tarafın da bağlı olduğu ve her iki tarafın da yönettiği yeni silahlar söz konusu oluyor. Bu, büyücü çırağına benzer bir olaydır. Wilhelmstrasse Kurt Sanders ve Helfferich'i kullanır. Helfferich ve Sanders ise Wilhelmstrasse ve Osmanlı'yı kullanır. Bu ikili ilişkiyi bilhassa Bağdat Demiryolu konusunda görmekteyiz. Her şeye rağmen şunu söyleyeyim; gerek Anadolu Demiryolları Kumpanyası ve onun genişlemesi olan Bağdat Demiryolu Kumpanyası adını alan şirketlerde lisan Fransızca olmuştur. Fransız sermayesi hâkim olmuş, İngiliz sermayesi de girmiştir. Ve şirketin İsviçreli müdürü Birinci Büyük Harb içinde Liman Von Sanders'in ve İstanbul'daki Alman kurmay heyetinin taleplerini her zaman dinlememektedir. Yani 'şunu taşı' deyince 'taşıyamam' diyor; ve harb ortasında bile şirket statüsünü koruyor ki bu ilginç bir yapıdır. Bunun için diplomasi de bu gibi yeni oluşumları (ki bu çok yenidir) 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı itibariyle göz önünde bulundurmak zorundayız.

Bağdat Demiryolu malûmdur ki, tamamlanamayan bir hat olarak kaldı. Bağdat-Basra arasını, birinci harbden sonra İngilizler; Bağdat'tan kuzeye olan kısmı da gene İngiliz manda idaresi tamamlamıştır. Basra'da en uç nokta Hamad'a kadar oluştu. Öte yandan Rusya kuzeyde İran'da Henekin'e kadar demiryolu döşüyor ve kendince Basra körfezine ulaşmayı hedefliyor. Mamafih Witte gibi akıllı maliyeci başbakan bu nafile prestij projesinden vazgeçmiştir.

Nitekim Heniken'e ulaşan Rus demiryolunun daha güneye inmesi hedeflenmişken, Witte'ci çevreler, Transsibirya demiryolunun inşasını bu projeye tercih ettiler. Basra'ya kadar uzanacak demiryolunu ise Almanya'da kim istiyor? Kayzer II. Wilhelm istiyor, Genelkurmay'da Graf von Waldarsee istiyor. Askerler ve diplomatlar ve bir de birtakım yan münevverler, kasaba öğretmenleri, militarist Pan-Cerman birliği üyeleri istiyor. Gerçekten ticaret, sanayi ve bankacılıkla uğraşan, sermayeyi yöneten gruplar bu konuda çok ihtiyatlı ve gerçekçidir. Sermayedarların bu ihtiyatını Rosa Luxemburg gibi militan işçi hareketi liderleri de paylaşıyor. Proje pahalıdır ve bir noktadan sonra faidesiz yatırımdır. Süveyş Kanalı açılmış; gemiyle nakliyata göre Avrupa-Hind Denizi arası demiryoluyla birkaç gün daha kısalıyor, ama taşıma masrafı denize göre yüksek.

Bir yandan Helfferich, "Sivas'a dahi uzanmaya değmez," derken; Basra'ya ve Bağdat'a gelen her vali Alman konsoloslarına, "Bu yol ne zaman bitecek?" diye soruyor. Çünkü Devlet-i Aliyye jandarmayı ve askeri sevk edecek emin ve kısa bir vasıta arıyor, imparatorluğunu daha etkin biçimde kontrol etmek istiyor. Ve öbür yandan Mezopotamya ürünleri demiryoluyla daha süratli ve ucuz olarak merkeze gelecek; Anadolu ve Arabistan imparatorluk ile bütünleşecek. İşte bu yatırım, diplomatik amaç ve seçimleri çok etkileyecek başlı başına bağımsız bir olaydır. Mamafih Kayzer, Osmanlı idaresini sadece Basra değil, Kuveyt üzerinde de hâkimiyetini pekiştirmesi hususunda kışkırtıyor ve İngiliz müdahalesine karşı sözde garanti ve destek veriyor. Sultan II. Abdülhamid'in nadir aldanmalarından biri bu skandaldır ve İngiltere'nin körfeze yerleşmesini hızlandıracak biçimde sonuçlanmıştır. Temmuz 1897'de ilginç bir çatışma çıktı. Osmanlıya tabi Necid Emiri İbn Raşid, Sabah ailesinden Mübarek'le çatıştı. İngiltere'nin cevabı şuydu: "Her Majesty's Government have never admitted that Kuwait is under the protection of the Turkish Government. But since it is practically under Turkish influence, it is doubtful, whether we could deny the latter," deniyor. Bu dönemde Hindistan kral naibi olan Lord Elgin de Osmanlıların Kuveyt'te karantina istasyonu kurmaları, hattâ Britanya'nın hak iddia ettiği yerlerde de aynı şeyi yapmalarına itiraz etmedi. Buna rağmen Britanya Kuveyt üzerinde Osmanlı hâkimiyetini veya korunmasını tanımıyor. Fakat Osmanlı idaresini böyle bir hâkimiyeti pekiştirmeye kışkırtan Almanya'nın İbn-i Raşid'i Şeyh Mübarek es-Sabah'a karşı kışkırtması da gerekli askerî tedbirler alınarak önleniyor. Sonunda İbn'ur Raşid de 28 Mayıs 1901'de Britanya protektorasını kabul ediyor.[2] Bu skandal Alman güdümünün ve desteğinin pek güvenilmez olduğunu göstermiştir. Pahalı bedel ödeyen II. Abdülhamid Almanya'ya, artık ilerde İttihatçıların safdil tavrının aksine fazla güvenmeyecek, sadece Alman askerî yardımı dış dünyaya karşı adeta bir Karagöz perdesindeki abartılmış ittifak gibi gösterilecektir. (Benim Alman generallerim var, Kayzer dostum var dercesine.) Bu sayede Rusya ile sulh içinde geçinilecek, Avusturya'nın Balkanlar'daki emelleri dizginlenebilecek; İngiliz ve Fransız diplomasisinin saygısızlığı önlenmeye çalışılacaktır.

Aslında bu olayda Alman diplomasisi Türkiye'yi belirsiz bir hedef ve yolda kullanmaktan çok, kendi teknik bilgisizliğinin de kurbanı olmuştur. Schoefield'in araştırmasında da açıkça görülüyor ki, İstanbul'daki İngiliz büyükelçisi Sir Philippe Currie 'Türklerin Kuveyt'te hâkimiyet hakları olmadığını' kabaca ifade ederken, aynı ingiltere Almanya'ya karşı, "Shaikh Mübarek, technically a subject of the Ottoman Sultan, in prac-

2 Richard. Schofeld, *Kuwait and Iraq: Historical Claims and Territorial Disputes*, The Royal Institute of International Affaires, London 1991, s. 15-17.

tice he enjoys a fair degree of independence," diyebiliyor. Bu İngiliz tarifi de Almanları harekete geçirmeye yetmiş olmalıdır.

Aslında Midhat Paşa Bağdat valiliği (1869-72) sırasında Bağdat'a yalnız Osmanlı'nın renklerini vermekle kalmamıştır. Onun bayındırlık faaliyetleri bu coğrafyaya Osmanlılığın rengini bırakmıştı. Ama, Paşa aynı zamanda Kuveyt üzerinde hâkimiyet tesis etme gayretindedir. Muhtemelen Paşa'nın döneminde Sabah ailesini 'paşa' olarak *kaymakam* tayin etmesi gibi tasarrufları nedeniyle Londra Berlin'e böyle ikili bir ifadede bulunmuştu.

İlişkilerde belirli şahısların hediye ve rüşvet ile satın alınması söz konusudur. Bunu her iki tarafın da yaptığı anlaşılıyor. Sarayın cömert hediyeleri, tevcih edilen nişanlar ve rütbelerle bazı misyon şeflerinin bilgilenmede kullanıldığı açıktır. Mesela von der Goltz Paşa'nın bir darbe planlayan mektubu Woldersee'ye yazılmış ve bazı paşaları elde ettiğini söyleyen satırları II. Abdülhamid'in eline nasıl geçmiştir?[3] Von der Goltz II. Abdülhamid'in perde üzerinde dış dünyaya gösterdiği 'Bendeki Alman Paşaları'ndan bir tanesidir. Kendisi Türk ordusunda sevilen ve saygı gören bir müşavir paşaydı, Prusya Genelkurmayı ile de arası o derecede kötüydü. Tabiî Alman askeriydi ve gereken görevleri yaptı: İstihbarat ve Alman silâh sanayiî için Türk ordusunu tavsiyeleriyle bir pazar haline getirmek. Bunda da şaşılacak bir yön yoktu, iki taraf da karşılıklı istihbaratı açığa vurmadan belirli ölçülerde devam ettirmiş görünüyor. 1912-18 arasında bu süreç Almanya lehine yoğun bir biçimde gelişmiştir.

Hepimizin bildiği gibi Yakındoğu'daki diplomatik misyonlar İngiltere açısından şöyle bir düzene göre kurulup işler:

Londra'da *Foreign Office*, Avrupa'daki bütün elçi, büyükelçi, orta elçi ve konsolosları tayin eder. Buna İstanbul dahildir, Rumeli dahildir, Trabzon, İzmir ve İskenderun dahildir. Buna karşılık Tahran'daki büyükelçiyi ve civar bölgelerdeki konsolosları *India Government* tayin ediyor. Bu çok ilginç. Bu demek ki *India Government*'in tayin ettiği diplomatlar Londra ile çok hızla ve direkt bir temas halinde değiller. Acil bölge değil, fakat bunların hepsi İngiliz hariciyesinin en uzman kişileridir. Dosyalarına bakın, yazdıkları raporlara bakın, sahayı bilen, dili bilen adamlardır. Basra'daki konsolosu *India Government* tayin ediyordu. Baktılar ki Osmanlı İmparatorluğu ve Almanya ile çatışma çıktı, hemen Londra'dan tayin etmeğe başladılar. Sıcak bölgenin içine girdi. Bu en enteresan değişmelerden biri; niçin böyle bir durum ortaya çıkıyor? Ben kendi tezimi çalıştığım zaman Irak konusunda şahsen bölgedeki Alman konsoloslarını Richarz dahil, yazdıklarının üç para ettiğini fakat beş para etmediğini söyleyebilirim. Zaten seyrek yazılan raporlardır. Malum ku-

3 İ. Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, ikinci baskı, 1983, s. 78-79.

rent yazıyla yazılmıştır. Halbuki aynı dönemin içinde Basra'daki *India Government*'in veya Londra'nın tayin ettiği konsolosların raporları müthiş değerli şeylerdir, bunlar kitap halinde yayımlanmaya değer belgelerdir. Bölgeyi çok iyi tanımaktadırlar, 19. yüzyılın son on yılında daktilo kullanılıyor. Bu çok ilginç... Çünkü daktilo yeni çıkmış bir alet ve adamlar bunu kullanıyorlar. Bu bürokrasinin niteliğini gösteriyor. *British India* çok cimridir. Herkesin masası bile tayin edilir. Lüks masa bile yüksek memur için bir imtiyazdır. Fakat daktilo kullanılıyor. Ve buradan tabiî alınan bilgi son derece ilginç ve ayrıntılıdır.

1900 yılında Almanya ve Osmanlı Devleti arasında ne oluyor? Şimdi herkes Kayzer Wilhelm fazla zeki değil ve yalancı diyecek. Bu gibi şeyler hem doğrudur hem değildir, iktidarda bulunan kişi en azından bizim kadar zeki ve bizim kadar yalancıdır. Bunu da hesaba katmak zorundayız. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nu 1898'de ziyaret ettiğinde Kayzer Wilhelm kalkıp Abdülhamid'i kışkırtıyor, "Siz İngilizlere bakmayın, Kuveyt sizin ecdad mirasınız, saldırıverin," diyor. Kimi saldırtacak, tabiî kendi sahamızda bulunan Necid Emiri İbnu'r-Raşid'i, Sabah ailesinin üzerine saldırtacak. Tabiî Sultan Abdülhamid tedbirli olduğu için, "Hemen niye saldıralım?" diyor, işi sallantıda bırakıyor. Fakat faaliyet başlıyor. Hemen 1899 Kasımı'nda bir irade çıkmış, 'demiryolunu körfezin sonuna kadar uzatasınız' diye. Ve Ocak 1900'de Alman mühendislerin başı çektiği demiryolu fen heyeti ilk saptamaları yapıyor. Ancak bundan hemen sonra İngiltere artık Berlin nezdinde de yumuşak davranmanın faydası olmayacağını anlamış olacak ki, 1898 yılında, "Kuveyt'e ne Almanya, ne Rusya, ne de Osmanlı Devleti'nin hat çekmesine müsaade etmeyiz," diye bize ültimatom veriyor. Aynı yıl 1900'de padişahın irade-i seniyyesinin çıkması ve demiryolu işinin ciddiyet kazanması üzerine, 1900 Haziranı'nda Berlin sefiri olan Nagel, Bülow'a, "Kuveyt'in üzerindeki hükümranlığı tanımayız," diyor. Buna rağmen 1901'de maalesef İngiltere'nin Almanya'dan aldığı sözünü ettiğimiz çifte tarif ve diğer taraftan da Almanya'nın buna güvenerek Osmanlı'yı kışkırtması, bütün ihtiyata rağmen –çünkü demiryolu yapılma safhasına girmiştir– hiç değilse Bağdat-Basra arasının tamamlanması düşünülmektedir), Sultan Abdülhamid İbnu'r Raşid'i Sabah ailesinin üzerine saldırtıyor. 1901-1909 yılları arasındaki bu çatışmada tabiî Sabah ailesi İngiltere'den gördüğü müzaheretle İbni Raşid'i püskürtüyorlar ve kesin talimat 'memorandum' geliyor: "Bundan böyle hiçbirimizin Kuveyt'te hâkimiyeti yoktur. Hele sizin hiç yoktur." Bu talimat İngiltere'den geliyor ve bu kesin bir kopuştur. Yani zamanında Midhat Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında atılan adımlarla tartışmalı bir hükümranlığın somutlaşmakta olduğu bir sahada, Bâbıâlî'nin, daha doğrusu Yıldız Sarayı'nın da ihtiyatlı politikasına rağmen maalesef bu yeni girdiğimiz *'concert'* dolayısıyla Alman diploma-

sisi bizi büyük politik yanılgıya itiyor ve bu da Kuveyt'in kesin olarak Osmanlı'dan kopmasına neden oluyor. Kuveyt tekrar uzaklaşıyor, kurmakta olduğumuz sistem batmıştır ve bu hazîn bir gelişmedir. Basra üzerinde yazdığım küçük bir tetkikte de ifade ediyorum ki,[4] II. Abdülhamid yılları Basra vilayetinin en çok geliştiği ve imparatorlukla iktisadî bakımdan en bütünleştiği yıllardır. O kadar ki 1906 yılında buradan 50 bin ton tahıl ve 40 bin balya yünü Avrupa'ya sevk ediyoruz. Çok ilginç bir gelişme ve önemli bir gelir artışı başlamıştı. Fakat şimdi bu bölgede demiryolu inşa edemiyorduk ve elimizde Fao ve Kuveyt gibi bir bölge olmadığı için; buradaki liman ve hinterland tehlike altındadır, yani iktisadî gelişmesi açısından tehlike altındadır, çünkü bölge askerî bakımdan emin değildir. Dolayısıyla bu tip bir diplomasinin, yani birbirine şablonlanmış, yeni tip bir Balkan politikasının; maalesef 1878'den sonra Osmanlı İmparatorluğu'nu öbür Balkan devletlerinin politik karakteri içine çektiği görülüyor. Bu yeni tip diplomasi çok güdümlüdür ve Berlin kolay şeyler vaat ettiği ve bazı şeyleri yönlendirdiği için, Osmanlı'yı bazı yönlere ve olaylara sürükleyebilmektedir. Bu sürüklenme sonunda hepimizin malûmudur ki, yanlış ata oynamışız ve bir yanılgının içine girmişizdir.

4 İ. Ortaylı, 'Basra limanı ve XIX. yüzyılda Osmanlı-Arap dünyası', *Hacettepe Üniversitesi Türk-Arap İlişkileri Konferansı Tebliğleri*, 1979 Ankara, s. 221-232.

*Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler**

Aziz hocam, Prof. Seha Meray'ın anısına

19. yüzyılda ABD, siyaset arenasına henüz büyük güçler arasında çıkmayan bir devlet olarak bilinir. Avrupa devletlerinin nüfuz alanını göz önünde tutarsak bu doğru bir yargıdır. Bu nedenledir ki, Osmanlı devlet adamları arasında ABD'ye karşı 'ehven-i şer' bir güç olarak yaklaşma eğilimi beslendiğini de biliyoruz. Gerçi bu devletin 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgilenmediği ve faaliyet göstermediği pek söylenemez. Daha 1876'da ABD ile Osmanlı ticareti, hacim bakımından, dördüncü sırada yer alıyordu. Aşağıdaki tabloda bu durumu görüyoruz.[1]

	İthalat (ABD doları olarak)	İhracat (ABD doları olarak)	Toplam Ticaret (ABD doları olarak)
Büyük Britanya	1.823.302.000	1.292.799.000	3.066.101.000
Almanya	1.203.980.000	905.000.000	2.108.980.000
Fransa	797.680.000	715.120.000	1.512.800.000
ABD	420.350.000	594.918.000	1.015.268.000
Rusya	363.000.000	332.000.000	695.000.000

* *Amme İdaresi Dergisi*, c. 14, sayı 3, Eylül 1981, Ankara.

1 Leland James Gordon, *American Relations With Turkey 1836-1980*, Univ. of Pennslyvania Press, London 1932, s. 52-53.

Fakat ticarî faaliyet dışında diğer devletlerle kıyas edilemeyecek derecede Osmanlı devletinin dış ve iç sorunlarına karşı yansız kalan ve karışmayan Amerikan diplomasisinin bir konuda dinamik bir politika izlediğini görüyoruz. ABD vatandaşlarının misyonerlik faaliyeti... Bu dönemde misyona mensup din adamı veya laik Amerikan vatandaşlarının kurdukları okul, hastane, yetimhane gibi tesislerin çalışabilmelerini Amerikan diplomatları desteklemişlerdir. Bu dönemde ABD, Bâbıâli'yi müdahaleleriyle rahatsız eden bir devlet değildi. İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya'nın tersine, büyükelçilik düzeyinde de temsil edilmiyordu. Ancak misyonerlik faaliyetinin desteklenmesi dolayısıyla 20. yüzyıl başında Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde Amerikan eğitimi görmüş, Amerikan tarz-ı hayatına ve politikasına sempati duyan bir aydın tabaka yetiştirilebilmişti. Bu sayededir ki Amerika, bir ölçüde Balkanlar'da, fakat özellikle Anadolu ve en çok da Arap Ortadoğusu'nda kendi politika ve ticaretine yardımcı olacak geniş gruplar kazanmış bulunuyordu. Bu kazançta, Amerikan misyonerlerinin büyük payı vardı. Nahif bir dinî inançla işe girişen, saf, gayretli, çalışkan, zaman zaman mahallî yöneticileri inatçılıklarıyla çileden çıkaran, ama Katolik Cizvitlerle karşılaştırılmayacak derecede politik nitelikten yoksun bu misyonerler, müstakbel ABD çıkarlarının ve başkaca bir yığın idarî ve etnik problemin platformunu hazırlayan yarı bilinçli veya bilinçsiz öncüler olmuşlardır.

Protestanlığı yaymak isteyen bu misyonerler, Müslümanlar ve Ortodoks Rumlar arasında şansları olmadığını çabuk anlamışlardı. Bundan sonra yöneldikleri asıl cemâat Ermeni Gregoryenler oldu. Ermeni kilisesi bu sayede yeni bir parçalanmaya daha uğradı ve Katolik ve Gregoryen Ermenilerin itiraz ve önleyici faaliyetine rağmen, Ermeni-Protestan kilisesi günden güne güçlendi. Protestanlığın yayılmasına karşı çıkanlar, sadece eski inançta sebat eden Ermeniler ve Katoliklerin hâmisi Fransa değildi. Yerli Ortodoksların yöneticilerinin Bâbıâlî nezdindeki şikâyet ve itirazları bitmiyordu. Osmanlı Ortodokslarının ruhanî liderleri ve cemâat ileri gelenleri, sık sık Osmanlı makamlarına, Amerikan misyonerlerini şikâyet ediyor ve cemâatlerini onlar aleyhine kışkırtıyorlardı. Osmanlı yöneticileri sırf isyan ve karışıklıkları önlemek için, misyonerlerin faaliyetini yasaklayıp kendilerini yönetim bölgelerinden kovunca; bu sefer de ABD elçisinin ve konsolosların bitmez tükenmez itirazları başlıyordu. Bu durumu ABD elçilik raporlarında da görmek mümkündür.[2] Ortodoksların hâmisi Rusya Çarlığı, Protestan misyonerlerin faaliyetinden en çok rahatsız olan devletti. Bir tarihte bir Amerikan misyonerinin tutuklanmasının nedeni, Rus sefarethanesinin müracaatı idi. Amerikan misyonunun şefi Dr. Schaufle ile büyükelçi Boutinev'in bu konudaki

2 American National Archives, *Despatches of U.S Ministers to Turkey*, M. 46, Roll 65, no: 113, September 28, 1899 tarihli rapor.

münakaşası ilginçtir. Elçi, "Efendimiz Çar Hazretleri, Osmanlı İmparatorluğu'nda Protestanlığı yaymanıza asla izin vermeyecektir," diyordu.[3]

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Amerikan okulu 1824'te Beyrut'ta açıldı. 1824'ten 1886'ya kadar imparatorluktaki Amerikan eğitim kurumlarının sayısı 400'e yaklaştı. Bunlar, çoğunlukla 1830'lar ve 1840'larda kurulmuştu ve ruhsatsız olarak faaliyetlerini sürdürüyorlardı (Osmanlı maarif salnameleri buna rağmen bu ruhsatsız okulları maarif müesseseleri arasında saymaktan çekinmiyorlardı. Bu konuda bir danışıklı dövüş olduğuna şüphe yoktur). 1869'da Osmanlı Devleti 'Maârif Nizâmnâmesi'ni çıkarttı. Bunun 1, 29. maddesine göre yabancı okulların ruhsatsız çalışması mümkün değildi ve ruhsat almaları gerekiyordu. Buna rağmen birçok okul ancak 1880'ler ve 1890'larda ruhsat almışlardır ve devletin bu konuda ciddî bir müdahalesine de rastlanmamıştır.

1874 yılında Suriye vilâyetinde bu nizâmnâmeye dayanılarak, ruhsatsız çalıştıkları gerekçesiyle bazı Amerikan okulları mahallî yöneticiler tarafından kapatıldı. Bununla beraber, ortaya çıkan tatsızlık, Suriye valisi Esad Paşa'nın, "...nizâmnâmenin çıkış tarihinden evvel kurulan okulların durumu işbu nizâmnâmede de belirtilmediğinden, mezkûr mekteplerin faaliyete devamı"[4] şeklindeki kararı yüzünden, Suriye, Beyrut ve Lübnan'da bu okullar kapatılmamış ve son zamanlara kadar faaliyetlerini 'bilâruhsat' sürdürmüşlerdir. Ancak ülkenin her yerinde, fiilî bir durum sonucu çalışan ve mantar gibi üreyen Amerikan okul ve kurumlarının birçok konuda yönetim için bir baş ağrısı teşkil ettiğini görüyoruz. Örneğin, Beyrut vilâyetindeki Amerikan misyoner kurumları; diğer ecnebî okul ve kurumlar getirdikleri eşya için gümrük ödemezken, gümrükte karşılaştıkları farklı muameleden yakınmaktadırlar.[5]

Bununla beraber, Maârif Nazırı Münif Paşa'nın 2 Ra 1304 / 16 Aralık 1886 tarihli bir memorandumuna (tamîm) göre, 'ruhsatsız çalışan okullar da müracaat ettikleri takdirde ruhsat alabileceklerdi'.[6] Maârif Nizâmnâmesi'nin 129'uncu maddesinin ve nezâretin umumî tamîminin verdiği bu haktan yararlanılması gerektiğini, maslahatgüzar Pendleton King bütün Amerikan misyonerlerine bildirdi ve derhal mahallî idare âmirlerine müracaat edip uyum içinde çalışmaları ve akıllıca davranıp sempatik bir hava yaratmaları ve uygun taktik kullanmalarını istedi.[7]

---

3 Cyrus Hamlin, *My Life and Times*, (2. ed.), Boston and Chicago 1893, s. 187-188.

4 American National Archives, *Despatches of U.S. Ministers To Turkey*, M. 41, Roll 47, no: 276, 16 Aralık 1886 tarihli rapor.

5 American National Archives, *Despatches...*, 3 Mart 1906 tarihli İstanbul elçilik raporu, M. 46, Roll 77, no: 1308.

6 American National Archives, *Despatches... M.* 46, Rolt 47'deki 16 Aralık 1886 tarihli no: 23'deki Maârif Nazırının Türkçe tamiminin kopyası.

7 *A.g.k.*, maslahatgüzarın tamimi.

Buna rağmen, Protestan Amerikan misyonerlerinin, Katolik misyonerlere has kurnazca ve diplomatça siyaseti izleyemedikleri ve ruhsat elde edemedikleri veya konuyla hiç ilgilenmedikleri, sonraki yıllarda birçok

okulun (özellikle Suriye ve Lübnan'da) ruhsatsız çalışmaya devam etmelerinden anlaşılıyor. Örneğin H. 1264 ve 1292 yıllarında (M. 1847 ve 1875) açılan bazı okullar 1900'lerde yeni ruhsat elde etmiştir.[8] Anadolu'da da durum pek farklı değildir.

Bu okulların kurulması da bir mesele oluyordu. Gerek hükümet, gerekse her din ve ırktan ahâli, bu okulların kurulmasını hoş görenler, arazi ve bina kiralayan ve satanlara iyi gözle bakmıyordu.[9] Ama Amerikan misyonerleri okul yanında, dispanser ve hastane açarak sağlık hizmetlerini de birlikte götürmek gibi bir yol izlediler. Mahallî halka bazı hizmetler götürerek, aralarında taraftar toplama ve tutunma çaresine başvurdular. Açtıkları okullarda okuyanların dışarıda iş bulamaması söz konusuydu. Özellikle Protestanlığa girmekle suçlanan Ermeni gençlerin ve diğer Hıristiyanların, cemâat yönetiminin tekelinde ve kontrolünde olan işyerlerine girebilmeleri ve tezgâh sahibi olmaları imkânının, onların elinden alınacağı düşünülerek, bu kimselere toplumda bulunmayan modern ve nadir zenaatların öğretilmesi için 'industrial school'lar da kuruldu. C. Hamlin bu sonuncu kuruluşların nedenini etraflıca açıklamaktadır.[10]

19. yüzyılda sayılarının 400'e yaklaştığı resmî raporlarda belirtilen bu okulların, Ek'te verdiğimiz listede de hepsini görmek mümkün değildir. Gene bu makalenin Ek'inde sayılan yetimhane ve hastane gibi tesislerin tam gerçek sayıyı vermediği de açıktır. Ancak liste bize Amerikan okul ve sosyal hizmet kurumlarının coğrafî dağılımı hakkında kesin bir fikir vermektedir.

Listeye bakıldığında, Amerikan misyonerlerinin faaliyet alanının Suriye, Lübnan, Filistin, Doğu Anadolu, yukarı Mezopotamya, Çukurova ve kısmen de Orta Anadolu olduğu görülmektedir. Selânik, Manastır, İşkodra, Kosova ve Yanya gibi önemli Rumeli eyâletlerindeki kurumlar yok denecek kadardır. Önemli bir kültür ve ticaret merkezi olan Selânik'te bu yıllarda Amerikan misyoner kurumları görülmüyor. İşkodra'da İtalyan,

8 *Sâlnâme-i Nezaret-i Maârif-i Umûmiyye*, sene 1318/1900, s. 1387.

9 Örneğin Robert College arazisi ancak A. Vefik Paşa'dan alınabildi. Sadâret makamı dahi paşanın bu hareketini hoş görmedi, etrafta dedikodu yayıldı. Paşa ise 'Paris sefareti esnasında tahsisatın tam verilmediği ve borçlandığı, bu nedenle ne halt etse müstahak olduklarını' söylemiştir. Bkz. Cyrus Hamlin, *a.g.e.*, s. 474-478; Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, c. 2, İstanbul, 1940, s. 649-650.

10 Hamlin, *a.g.e.*, s. 292.

Fransız, Avusturya eğitim kurumları olduğu halde, Amerikalılar faal değildi. Gene kalabalık Edirne vilâyeti de bu cümledendir. Şarkta ise bunun tersine, bazen küçük kasabalar ve kimsenin ayak basmadığı vilâyetlerde Amerikan misyonerlerinin yoğun bir şekilde bulunduğu görülüyor. Yukarıda saydığımız bölgelerin etnik niteliğine baktığımızda görülen özellik şudur: Amerika, Ermeniler ve Şark Katoliklerini kendine hedef olarak seçmiş, onlar arasında faaliyet göstermeyi yeğlemiştir. Ermeni cemâati bazı hallerde Amerikan misyonerlerine karşı olumlu tutum takınmış, hattâ yardımcı olmuştur. Örneğin misyoner David Brewer Eddy, 1910'larda Van'daki faaliyetlerini anlatırken, "Van'da 1872'de kurulan okul gelişiyor. 1905'te erkek okulunda 120 öğrenci varken, 1910'da bu sayı 325'e ulaştı. Talebenin %75'i Gregoryen Ermenilerden; bunların bazılarını rahipler yolluyor ve bir kısım masrafları da piskoposluk karşılıyor," demekteydi.[11] Buna karşılık Gregoryen ve Katolik Ermenilerin başlangıçta bu Protestan propagandasından genellikle rahatsız oldukları çok açıktı. Cyrus Hamlin, 1840'larda istanbul'daki faaliyetlerinin, Ermeni patriği tarafından engellendiğini, patriğin defalarca, 'memleketlerine geri dönmelerini, Ermeni gençliğin eğitimi işlerine karışmamalarını ihtar ettiğini' anlatır.[12] Hattâ bir keresinde patriğin sekreteri Baron Nişan; mektebe *devam eden öğrenci ve velilerinin isimlerini istetmiş ve bu kimselerin* hapsedileceğini bildirmişti.[13] Zamanla bu direniş gevşemiş olabilir. Ancak, bir Ermeni Protestan cemâatinin kurulup gelişmesinde Amerikan misyonerlerinin büyük payı vardır.

ABD'nin Türkiye hakkında iyi hisler beslemediği, misyonerlerinin faaliyetinin daima bu yönde desteklendiği açıktır. Daha 1896'da Everett P. Wheeler, "Biz Türkiye'de Hıristiyanlar ve Hıristiyanlık için okul, hastane açıyoruz, ilâç götürüyoruz, modern tıbbı ve eğitimi kuruyoruz. Türk bizi istemeyebilir ama oranın sahibi Türkler değil ki..." diyordu.[14] Bu tür neşriyat eksik değildi. Esasen Amerikan diplomatları hiçbir zaman misyonerlerin bu gibi aşırılıklarını frenlemek için ciddî bir girişimde bulunmamışlar, Bâbıâli'yi suçlu göstermeyi âdet edinmişlerdi. Bir yandan da bir göçmen ülkesi olarak ABD gayrimüslim Osmanlı tebaasına en çok vatandaşlık hakkı veren bir devletti.[15] Bu nedenle de Ameri-

---

11 David Brewer Eddy, *What Next in Turkey*, The American Board, Boston, Massachussets 1913, s. 124.

12 Hamlin, *a.g.e.*, s. 221-222.

13 *A.g.e.*, s. 213-214.

14 Everett Wheeler, *The Duty of United States of America to American Citizens in Turkey*, Fleming H. Revell Comp, New York 1896, s. 35.

15 ABD Dışişleri arşiv belgelerinde (Türkiye bölümü) en çok rastlanan vesika türü, vatandaşlık işlemleriyle ilgili olanlardır.

kan misyon mektepleri Osmanlı ülkesinde âdeta Amerikan vatandaşı yetiştiren kurumlar olma işlevini yüklenmiş oldular.

Bu mekteplerin Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak köşelerine Batı kültürünü ve hayat tarzını ne derecede getirebildiklerini bilemiyoruz. Büyük ölçüde toplumdan izole edilmiş bir muhite ve belirli gruplara hitap eden kuruluşlar olarak kaldılar.

EK LİSTE

Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Okulları, Yetimhane, Teoloji Semineri. Hastane ve Dispanserler

Bu liste 1318/1900 tarihli Maârif Sâlnâmesi* ve American National Archives'de bulunan 'Despatches of U.S Ministers to Turkey' adlı serideki 25 Şubat 1903 tarihli bir listenin karşılaştırılması ile hazırlandı.** Osmanlı resmî listesi Amerikan raporuna göre üç yıl evvel olup kurumların sayısı düşük görünüyor. Amerikan listesi teferruatlıdır. Ancak Osmanlı listesinde mekteplerin ruhsat tarihi de verilmektedir. Listede o zamanki vilâyet taksimatına uyulduğu görülecekti. Bazı coğrafî yerlerin bügünkü ismi tesbit edilemedi, bunlar belirtildi. Eski isimlerin yenileri verildi:

Ankara vilâyeti	:	Bugünkü Kırşehir ve Kayseri'yi
Bitlis	:	Bitlis ve Muş'u
Halep	:	Antep, Urfa, Maraş, Antakya'yı
Sivas	:	Amasya, Tokat ve Sivas'ı
Erzurum	:	Erzincan, Erzurum'u
Edirne	:	Gelibolu, Tekirdağ, Kırklareli, Gümülcine'yi
Aydın	:	İzmir, Aydın, Manisa (Saruhan), Menteşe (Muğla), Denizli'yi
Hüdavendigâr	:	Bursa, Kütahya, Balıkesir, Bilecik'i
Adana	:	Mersin, Adana'yı
Diyarbakır	:	Mardin, Diyarbakır'ı
Trabzon	:	Bütün Doğu Karadeniz'i

* Sâlnâme-i Nezâret-î Maârif-i Umûmiyye, Dâr-ül-Hilâfet-ül-Âliyye, sene 1318, s. 968-1490 arası.

** American National Archives, Despatches of U.S. Minister to Turkey, M. 46. Roll 71, s. 362, 25 Şubat 1903 tarihli Leishmann'ın raporu.

içeriyordu. Lübnan ise; Cebel-i Lübnan özerk mutasarrıflığı ve Beyrut vilâyetinden oluşuyordu (bu vilâyete Trablusşam ve Hayfa sancakları da dahildir).

Bu taksimata göre listede önce okulun adı, sonra bulunduğu kaza, sancak ve vilâyet verildi. Yetimhane, dispanser ve hastaneler ayrıca belirtildi. Okulların tarihleri bulunabildiği ölçüde verildi. Ruhsatsız çalışanlar belirtildi.

Karşılaştırmaya rağmen her iki listenin yeterince sıhhatli veriler ihtiva etmemesi başlıca sorun olmuştur. Bu konuda en mükemmel liste ancak Boston'daki Misyonerler Merkezi'nin arşivlerinde hazırlanabilir kanısındayız. Bu okulların talebe ve personel sayısı listede tespit edemediğimiz önemli bir noktadır.

AMERİKAN OKULLARI*

Eğitim Kurumunun Adı	Kaza ve Sancak	Vilâyet	Ruhsat yılı (Bilinenler yazıldı)
Erkek Yatılı Okulu	Mersin	ADANA	5 Şubat 1309 (1891)
Kız Yatılı Okulu	Merkez	"	" "
Kız Yatılı Okulu, Kilise	Sis-Kozan	"	" "
Kız Okulu	Hacin, Kozan	"	4 Mart 1313 (1895)
Erkek Okulu	" "	"	" "
Sanat Okulu	" "	"	" "
Erkek Okulu	Tarsus-Mersin	"	2 Teşrin-i sâni 1309 (1891)
Anaokulu	Kayseri	ANKARA	
Erkek Yatılı Okulu	Talas-Kayseri	"	
Kız Yatılı Okulu, Kilise	" "	"	
Okul ve Kilise	Akhisar-Saruhan	AYDIN	
Okul ve Kilise	Manisa Merkezi	"	
Okul ve Kilise	Ödemiş-İzmir	"	
Amerikan Erkek Koleji	Merkez-İzmir	"	
Amerikan Kız Koleji	Merkez-İzmir	"	
Anaokulu ve Tesisleri	Merkez-İzmir	"	
BAĞDAT'TA	Amerikan okulu ve diğer tesis yok		
BASRA'DA	"	"	
Amerikan Koleji	Beyrut Merkez	BEYRUT	1240'ta (1824) açılmış. Ruhsatsız çalışıyor.
Amerikan Kadın Semineri	" "	"	

* Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika (19. yüzyılda Amerikan Misyoner Okulları)*, Arba, İstanbul 1989, bu konuda bekleneni veriyor.

Eğitim Kurumunun Adı	Kaza ve Sancak	Vilâyet	Ruhsat yılı (Bilinenler yazıldı)
Teoloji Semineri	Suku'l Garb	BEYRUT	
Erkek Yatılı Okulu	" "	"	
Kız Lisesi	(Nablus) Yahudiye	"	
Akademi ve Sanat Okulu	Sidon	"	
Kız Lisesi	"	"	
Erkek Yatılı Okulu	Şveyr	"	
Kız Semineri	Trablusşam	"	
Erkek Lisesi	Abein	"	
Erkek Yatılı Okulu	Lazkiye	"	
Kız Yatılı Okulu	"	"	
Beyrut Amerikan Okulu	Beyrut-Merkez	"	
Kilise ve Okul	Humus	"	
Kilise ve Okul	İble's-Suki (Merci Ayun)	"	
Kilise ve Okul	Ul-Khiyun (Merci Ayun)	"	
Kilise ve Okul	Mualleke	"	
Kilise ve Okul	Bugbun	"	
Kız Yatılı Okulu	Bitlis-Merkez	BİTLİS	
Kız ve Erkek İlkokulu	Derkevank* (Bitlis)	"	
Kız ve Erkek İlkokulu	Mogunk* (Bitlis)	"	
Erkek Okulu	Muş	"	
Kız Okulu	"	"	
Kız ve Erkek İlkokulu	Tuk*	"	
CEZÂİR-İ BAHR-İ SEFİD (Ege Adaları'nda) Amerikan okulu yoktur.			
Erkek Okulu ve Tesisleri		DİYAR-BAKIR	
Kız Okulu ve Tesisleri		"	
Teoloji Semineri		"	
Kız Yatılı Okulu	Merkez	ERZU-RUM	
Erkek Yatılı Okulu	"	"	
EDİRNE vilâyetinde Amerikan okul tesisleri yoktur.			

* Bugünkü isimleri bulunamamıştır.

Eğitim Kurumunun Adı	Kaza ve Sancak	Vilâyet	Ruhsat yılı (Bilinenler yazıldı)
Erkek Okulu	Suveydiye	HALEB*	
Kız Okulu	"	"	
Antep Amerikan Koleji (Central Turkey College)	Anteb	"	
Kız Yatılı Okulu	"	"	
İlkokullar	"	"	
Kilise ve Okullar	Geraj	"	
Kilise ve Okullar	Cıbbin	"	
Kız Okulu	Kassab-Haleb	"	
Amerikan Kız Koleji	Maraş	"	
Teoloji Semineri	"	"	
Okul ve Kilise	Urfa	"	
Kilise ve Okullar	Haleb (Merkez)	"	
Kilise ve Okullar	Antakya	"	
Kilise ve Okullar	Beylan	"	
Kilise ve Okullar	Bias	"	
Kız Yatılı Okulu	Bursa	Hüda-vendigâr	
Yetimhane	"	"	
İŞKODRA vilâyetinde Amerikan okulu yoktur.			
Rumelihisarı Amerikan Koleji (Robert College)		İSTANBUL	
Üsküdar Amerikan Kız Koleji Misyon Okulu (Rahibe eğitimi için) Kumkapı'dadır.		"	
Kilise ve Okul	Ain-i Zehaltah	CEBEL-İ LÜBNAN MUTASARRIFLIĞI (Özerk ve özel statülü bölge)	
Kilise ve Okul	Abein		
Kilise ve Okul	Zahleh		
KASTOMONİ vilayetinde Amerikan okulu ve tesisi yoktur.			
Kilise ve Okul	Burdur	KONYA	
KOSOVA vilâyetinde Amerikan okulu ve tesisi yoktur.			
Harput Amerikan Koleji (Euphrates College)	Harput-Merkez	MAMURET-ÜL- ÂZİZ	1308 (1908)
Amerikan Kız Koleji	" "	"	
Anaokulu ve Yatılı Okul	" "	"	
Teoloji Semineri	" "	"	

* 1318 (1900) yılı Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyyesi, bu vilâyette hiçbir Amerikan kurumunun adını bildirmiyor.

Eğitim Kurumunun Adı	Kaza ve Sancak	Vilâyet	Ruhsat yılı (Bilinenler yazıldı)
Amerikan Kız Koleji	Manastır	MANASTIR	11.6.1308 (1890)
MUSUL vilâyetinde Amerikan okulu ve tesisi yoktur.			
SELÂNİK "	"	"	" "
Merzifon Amerikan Koleji (Anotolian College)	Merzifon-Amasya	SİVAS	Mart 1315 (1897)
Amerikan Kız Koleji	" "	SİVAS	Mart 1315 (1897)
Sanat Okulu	" "	"	
Teoloji Semineri	" "	"	
Okul ve Kilise	Gürün-Merkez	"	
Kız Okulu	"	"	
Erkek Okulu ve Kilise	"	"	
Okul ve Kilise	"	"	
Okul ve Kilise	Tokat		
Kız Lisesi	Şam	SURİYE*	14 Teşrinevvel 1309 (1891)
Erkek Lisesi	"	"	
Okul	Merkez	TRABZON	
TRABLUSGARB vilâyetinde Amerikan okulu ve tesisi yoktur.			
Erkek Okulu	Merkez	VAN	
Kız Okulu	"	"	
YANYA vilâyetinde Amerikan okulu ve tesisi yoktur.			
YEMEN "	"	"	"

* Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye'de gerçek olmayan ve muğlak bir sayı var. Fakat Amerikan belgelerinde Suriye konusunda bir bilgi yok.

MERKEZE BAĞLI MUTASARRIFLIKLARDAKİ (SANCAK) AMERİKAN OKULLARI

Eğitim Kurumunun Adı	Kaza ve Sancak	Vilâyet	Ruhsat yılı (Bilinenler yazıldı)
Erkek Lisesi	Bağçecik	İZMİT	Haziran 1893
BİNGAZİ sancağında (Libya kuzey) Amerikan okulu yoktur.			
ÇATALCA sancağında Amerikan okulu yoktur.			
Kız Yatılı Okulu	Ramallah	KUDÜS	
Erkek Yatılı Okulu	"	"	
Amerikan Arkeoloji Okulu	"	"	
KALE-İ SULTANİYE (Çanakkale) sancağında Amerikan okulu yoktur.			

MUHTELİF YERLERDEKİ YETİMHANE, HASTANE VE DİSPANSERLER

Kurumun Cinsi	Kaza ve Sancak	Vilâyet
Yetimhane	Hacin-Kozan	Adana
"	Merkez	Bitlis
"	"	Erzurum
"	Anteb	Haleb
"	Maraş	"
"	Urfa	"
"	Bursa	Hüdavendigâr
"	Harput	Mamuret-ül-âziz
"	Görün-Merkez	Sivas
"	Merzifon-Amasya	"
"	Merkez	"
"	"	Van
"	"	İzmit Sancağı
Hastane	Anteb	Halep
Amerikan Hastanesi ve Dispanseri	Talas-Kayseri	Ankara
"	Merkez	Bitlis
"	Lazkiye	Beyrut

Kurumun Cinsi	Kaza ve Sancak	Vilâyet
Hastane	Trablusşam	"
Dispanser	Sidon	"
Hastane	Sveyr	Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı
Hastane ve Dispanser	Maalmetein	"
"	Mardin	
Hastane ve Dispanser	Harput	Mamuret-ül-âziz
"	Merzifon-Amasya	Sivas
"	Merkez	Van

Osman Hamdi'nin Önündeki Gelenek*

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde Tanzimat sadece bürokratik reformlar silsilesinden ibaret bir dönem olmayıp aynı zamanda zihniyette ve tarz-ı hayatta vukua gelen bir değişme demektir. Bu dönemde artık Osmanlı tarihini bütün Osmanlı milletleri ve onların seçkinleri birlikte yapmaktadır. Ancak bu grupların birlikteliği sadece olumlu ve uyumlu olarak görülmemelidir. Planlanmış bu beraberlik dışında, ayaklanma ve ulusçuluk gibi oluşumlarla birlikte gelişen bir başka tarih yapma süreci daha vardır. Bu asrın kültür tarihinin en önemli bir vechesi de Batı'nın, istesek de istemesek de hayatımıza girmiş olmasıdır. Taraftarlar ve karşıtlar Batı'yı yaşatmakta ve tartışmaktadır. Ayrıca bu mesele sadece Müslümanlar için varid değildi, imparatorluğun gayrimüslimleri de Batı'yı yaşamak konusunda olumlu veya olumsuz tavır almaktaydı. Çünkü Batı etkisi, var olan benimsenmiş cemaat kurumlarını, kiliseyi, ruhbanı, inancı ve ananeyi sarsmaktaydı. Protestanlık Osmanlı ülkesinin Hıristiyanları arasında sadece birkaç misyonerin kurduğu kilise, okul ve bu mezhebe giren bazı Hıristiyanların sebep olduğu hadiseler zinciri olarak kalmamakta; bütün bir zihniyet, hayat tarzı ve davranış değişikliğine neden olmaktaydı. Bu sarsıntıya en eski Hıristiyan toplulukları nasıl karşı duracaktı. Tıpkı Müslüman yurttaşları ve hemşehrileri gibi, Batı'yı tanıyıp benimseyerek, laikleşerek, ortak coğrafya ve tarihlerinin mirasına sahip çıkarak; aile yapısını, kadının konumunu, âdet ve geleneği nasıl korumalıydı. Cevap Osmanlılık oldu. Okumuşların ortak direnişi Osmanlılık adına oldu ve Batı'nın karşısında ve dışında kalarak, Batı'yı benimseme tutumunun adı böyle kondu.

Bu nedenle Osman Hamdi'nin çağdaşlarını bu dönemin ve bu kültürel çevrenin içinde değerlendirmek gerekir. Aslında Polonya asıllı Mustafa Celaleddin Paşa (Borzecki) ile Fransız kültürüne bağlılık gösteren Osman Hamdi Bey veya daha Türkçü Ziya Paşa gibileri yer yer Osmanlılıktan çok bir Türklüğü, bazen isim, bazen de o kültür ve edebiyatı zikrederek vurgulamış olsalar da, 19. yüzyıl Türkçülüğünü, II. Meşrutiyet'le ve Cumhuriyet dönemiyle karşılaştırmak mümkün değildir. Bu boyut önemlidir ve 19. yüzyıl Osmanlılığında Avrupaî öğeler kadar (ki bunlar ekseriye 20. yüzyıl aydınından daha büyük bir iştahla ve fazla

* 1. *Osman Hamdi Bey Kongresi Bildirileri*, 2-5 Ekim 1990, İstanbul 1992, s. 123-131.

tartışmadan alınmış görünüyor) Şark da hâkimdir (insanlar bilse de bilmese de, istese de istemese de o kültür, o kalıtım ve mirasla daha yakından ilgilidir. Bugün Osman Hamdi gibi, tablolarında Şark hattatlarını tuvale aksettirecek bir ressam yoktur en azından). Aslında 19. yüzyıl Batıcılığında Avrupalılık sorunu bir bakıma 20. yüzyılda olduğu kadar büyük bir sorunsal olmamıştır. Örneğin Azerbeycan, Kazan gibi Rusya çevre vilayetlerinin aydınları arasında da Rus medeniyeti ve onun menşei olan Avrupa, çok saygıyla ve ürkülmeksizin kabul edilmiştir. Aslında Osman Hamdi'nin içine doğduğu 19. yüzyıl Osmanlı cemiyeti, Garb'ı tanıma ve benimseme mücadelesindedir; fakat aynı zamanda mensubu olduğu Şark medeniyetini de geçmiş asırlara göre daha yoğun, daha titiz ve daha metodik bir biçimde incelemektedir. Farsça hiçbir asırda 19. yüzyılda olduğu kadar sevilip edebiyatı incelenmemiştir. Arapça ve ardındaki edebiyatla da bu asırda daha yoğun ve ustaca ilgilenilmişti.

Gerçi Batı dillerine ve felsefeye ilgi, 18. yüzyıl Osmanlı okumuşlarının her dil ve dinden grupları arasında yaygınlık kazanmıştı. Örneğin bu yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da Eflak beyzadesi Dimitri Cantimir, Fenerli beyzadelerden Padova'da tahsil gören Mavrokordato Kardeşler, Nefriyoğlu gibi kibar bir Türk hep birlikte Aristoteles üzerine tesfirler yapan, Latince ve Yunanca bilen böyle bir grup oluşturuyordu. Öte yandan aslen Macar olan İbrahim Müteferrika'nın yanında ilginç bir kişi vardı. Eski Galata kadısı olan ve Yanyalı Hoca olarak da bilinen Mehmed Esad Efendi, bildiği Rumcanın yanı sıra Latinceyi de öğrenmiş bir ilmiyye mensubuydu. 18. yüzyılın bu gelişmeleri 19. yüzyılda artık kurumlaşmış anlamda bir aydın (intelligentsia) zümrenin varlığını hazırlamıştı ve Tanzimat reformlarını sadece idarede değil hayatın her safhasında götürecek grup buydu. Okullara kadar resim dersleri ve Osmanlı hayatında Batılı anlamda ressamlar ortaya çıkmıştı. Bu yeni oluşumun başını asker ressamlar çekiyordu. 3 Cemaziyyelevvel 1275 (9 Aralık 1858) tarihli bir irade Üsküdar ve Beşiktaş rüşdiyelerine Mülazım Necib ve Mülazım Salim efendilerin, iki yüz ellişer kuruş maaşla resim hocalıklarına tayinini emretmekteydi.[1] Benzeri tayinlerden sadece birisidir bu. Bu yıllarda İstanbul ve taşra mekteblerine Mekteb-i Harbiye çıkışlı resim öğretmenleri tayin ediliyordu. Osmanlı, hüsn-ü hattla resim sanatını bir arada öğreniyordu. Aynı yıllarda ünlü ressam Ayvazovski'ye, Sultan Abdülmecid'e takdim ettiği tablolar nedeniyle dördüncü rütbeden bir nişan verilmişti.[2] Ancak Ayvazovski Osmanlı sarayı tarafından taltif edilen ressamların en ünlüsü olmakla beraber tek değildi. Osman-

1 Başbakanlık Arşivi (BA), *I.D.*, 27764, 3CA 1275 (Aralık 1858); Tülin Ertan Çoruhlu, 'Askerî Okullarda İlk Resim Dersleri ve Asker Ressamlarımız', *Askerî Tarih Bülteni*, Şubat 1990/28, s. 39 vd.

2 BA, *I.H.*, No: 7991-12CD 1274 (Ocak 1858).

lı başkentine ve saraya Ferenc Liszt ve başka birçok vitüöz gelmekte, Muzıka-yı Hümayun, ülkeyi Batı müziğine açmakta ve Muzıka-yı Hümayun komutanı Ethem Paşa 'Frenk' usulü notayla Osmanlı musikisinin en geniş koleksiyonunu derlemekteydi. Eski eserleri korumaya ve anlamaya yönelik bir faaliyet ve genelde yeni bir anlayış vardı. Ayasofya'nın tamiri esnasında Fossati kardeşler mozaik ve freskleri ortaya çıkartmış ve resmetmişlerdir. Bu pahalı baskıyı Fossatiler Rus çarına sunmak istemiş ama çar gerekli parayı vermek istemediği için, Sultan Abdülmecid'in cömert yardımlarıyla basılan bu fresk ve mozaikler, ona ithaf edilerek uygarlığa sunulmuştur.[3] Şubat 1856'da Sultanahmet Meydanı'ndaki obeliks (Dikilitaş) ile, Pers Savaşları sonunda Platea zaferi üzerine Yunan şehirlerinin Delphoi'deki Apollon Sunağı'na adadıkları trophaei'nin bir ayağı olan burmadireğin (Yılanlı Sütun) etrafının parmaklıkla çevrilmesi için irade çıkar. Bu dönemde kentsel alandaki eski eserlerin korunması, zaman ve uygarlık sınırlaması tanımadan süregider. Osmanlı'nın 600 yıllık hayatındaki ilk örnekler değildir bunlar, ama 19. yüzyılda bu alanda bir yoğunlaşma görülür. Bir yanda ordudaki subay ressamların faaliyet gösterdiği İstanbul'da, öbür yandan kadın ve erkeklerin mesire yerlerinde edepli davranmaları için sık sık iradeler, yasaklar çıkar,[4] vapurlarda harem-selamlık usulüne dikkat edilmesi istenirdi. Osmanlı, 400 yıldır yönettiği Yemen'de 'kat' denen ve çiğnenen bir bitkinin ne olduğunu o sıralarda tahkik etmeye başlar. Bir irade ile Ekim 1854'te 'Yemen ahalisinin tenavül eyledikleri kat tesmiye edilen nebatın numunesinin irsal olunduğundan' söz ediliyor. Osmanlı artık vatan coğrafyasını öğrenmeye başlamıştır. Öte yandan devlet, tiyatroların inşasını ve coğrafyasını öğrenmeye başlamıştır. Öte yandan devlet, tiyatroların inşasını ve yaşamasını, malî olarak desteklemektedir. Mart 1867'de Tepebaşı'nda bir tiyatro inşası için 3 bin m2'lik bir arazi satın alınması için irade çıkar. Naum Tiyatrosu piyango ile desteklenmekte ve daha 1851'de Beyrut'ta meclis-i ticaret azası Maron Nakkaş'ın açtığı tiyatroya (ki Arapça eserler temsil edecekti) ruhsat varilmektedir.[5] İmparatorluk Batılılaşıyor, Batı'ya ilgi artıyor ama Doğu'nun edebiyat ve tarihi de gene Batı'dan gelen bir esintiyle daha yoğun ve bilimsel olarak inceleniyordu. İbni Haldun tercümesini Ahmet Cevdet Paşa tamamlıyor; onun kaleme

---

3 BA, *İ.H.*, No: 4813-16 Safer 1269 (Kasım 1852). *Aya Sofia Constantinople as Recently Restored by Order of H. M. The Sultan Abdul Mejid* adıyla basılan kitaplardan 20 adedinin 178,5 sterline alınması hakkında irade.

4 BA, *İ.M.V.*, No: 830, 1268 (Mayıs 1852) tarihli 'Mesirelerde edeb ile geşt-ü güzar edilmesi'; *aynı tasnif*, No: 5212-27 Safer 1261 (Mart 1845) tarihli 'Vapurlarda kadın erkek yerlerine dikkat edilmesi'; *Irad-Dah.*, No: 19680 20 Muhç 1271 (Ekim 1854) tarihli 'Kat denilen nebat hakkında'.

5 BA, *İ.D.*, No: 45223-14 RA 1289 (Mayıs 1872); *İ.M.V.*, No: 5976: 12 1266 (Ağustos 1856).

aldığı tarihle artık vakanüvislik geleneği sona eriyor ve Osmanlı modern tarih yazıcılığına adım atıyordu. Ancak Mütercim Asım'ın 18. yüzyıl sonunda çevirdiği Firuzâbadi'nin ünlü Arapça lügati Kamusü'l-Muhit, el-Okaynüsü'l-Basit fi'l Tercemeti'l-Kamusi'l-Mûhit başlığıyla baskıya veriliyor. Bâbıâlî Tercüme Odası'ndan sahhak Ebro'nun Batı iktisadından ve tarihinden yaptığı tercüme ve derlemeler yanında İstanbullular İranlı şair Hafız'a yoğun ilgi duyuyor ve İranlılardan çok Hafız şerhi telif ediyorlardı. İstanbul'un her yerinde kadınlara dahi şerbet ve çay içinde gizlice kanyak ve rom karıştırıp satan 'punççi'[6] dükkânları türediği gibi şekerlemeciliği teşvik için Francesko Vallaury'nin dükkânına 'şekerlemeci-i şehriyari' serlevhasının asılmasına izin veriliyordu.[7] Viyana'nın imparatorluk şekerlemecisi Demmel gibi İstanbul'da daha niceleri taltif edilecekti. Osman Hamdi bey'in doğduğu yıllarda Osmanlı'da âsâr-ı atikaya karşı olan ilgi de birden artmış ve resmîleşmişti. Toplama ve envanter tespit çalışmaları da bu tarihlerde başlar. Resim, müzik ve arkeoloji derken Osman Hamdi'nin boy atacağı ortam adeta oluşmaktadır.

Aslolan her ilim şubesinin kendi tarihini bilmek zorunda olmasıdır. Bu kaide arkeoloji ilmi için de geçerlidir ve Türk arkeolojisi de biraz daha yakın asırlarla ilgilenmek ve Osmanlı-Türk toplumunda antik dünyaya duyulan ilginin tarihini bilmek durumundadır. Böyle bir ilgilenme ve bilgilenmenin, bilim adamının çalıştığı ve entelektüel hesaplaşma içinde bulunduğu zamanı ve mekânı, yani hâlihazır ve geçmişteki çevresini tanımak için kaçınılmaz olduğu da açıktır.

Osmanlı ülkeleri, birkaç binyıldır uygarlığın en zengin merkezlerini oluşturmuş olan Anadolu, Suriye-Filistin gibi bölgeleri kapsıyor, imparatorluğun doğal zenginlikleri kadar, tarihî zenginlikleri de Batı Avrupa koleksiyoncuları ve müzelerinin iştahını kabartıyordu. 19. yüzyıl Batı Avrupa'sının bu alandaki iddia ve talebi bugünkünden daha fazla, daha ısrarlı ve pervasızdı. Bu da akla, ülkedeki eski eserler acaba yeterince korunabiliyor ve değerleri anlaşılabiliyor mu sorularını getiriyordu. Birinci soruyu evet diye cevaplamak zor, ama ikincisine de hayır demek yanlış. Batı Avrupa, 18. ve 19. yüzyıllarda, kendini, kültür tarihinin her türlü malzemesini değerlendirecek ve sahiplenecek; uygarlığın bekçisi bir dünya olarak niteliyordu. Aslında Avrupa kültür çevresi (Kulturkreis), eski eserlerin değer kazanması konusunda bilgi birikiminin bulunduğu bir dünyaydı. Ayrıca bu ilgi ve bilgisi sadece kendi Hıristiyan kültür çevresinin kalıplarıyla sınırlı değildi. Devletlerin ve varlıklı sınıfların bütçelerinde, eski eserleri koruyacak, meydana çıkartacak bol miktarda para bulunuyordu. Eski eserlerin tanınması, eğitim kadar önemli görülüyor ve sadece belirli bir zümrenin uğraşısı olmaktan çıkarılmak isteni-

6 BA, *İ.M.V.*, No: 4582, 22 Safer 1266 (Ocak 1850).
7 BA, *İ.H.*, No: 8463, 17 M. 1275 (Ağustos 1858).

yordu. 18. yüzyılın aydınlanmacı düşünürleri, hükümdar ve soyluların koleksiyonlarını herkesin görebilmesini istiyordu. Diderot'nun ansiklopedisindeki 'müze' maddesi, imtiyazlı sınıfın kapalı koleksiyonlarının, müzelerde herkese açılması gerektiğinden söz eder. 1789 Fransız Devrimi'nden sonra yapılan işlerden biri Louvre'un halka açık bir müze halinde düzenlenmesidir. İlk müzenin Atina'da Akropolis'teki 'pinokotheque' olduğu; Ptolemaioslar devrinde de İskenderiye'de benzer bir kurum olması ihtimal dahilinde. Roma-Bizans'a ise müzesiz devir denir. Rönesans Floransası'nda Medici'ler, Roma'da papa ve kardinaller, şehirlerde patriciler, eski kitap, eski eser, tropik nebat ve hayvan türlerini içeren müzelerle, zooloji ve botanik bahçeleri kurmuşlardır. Bu merak bütün Avrupa'ya yayılmış olmakla birlikte, koleksiyonlar hususî, krallığa ait ve hep halka kapalıdır. Dolayısıyla Fransız aydınlanmacı düşünürlerinin, bu zenginlikleri herkesin görmesini telkin etmeleri yeterli değildir. 27 Temmuz 1793 tarihli bir kararname ile Louvre Sarayı, 'Museum de la Republique' olarak düzenlenmiş ve halka açılmıştır. Bu olay müzeciliğin yaygınlaşmasında başlangıç noktasıdır.

19. yüzyılda Osmanlı toplumu ve aydınları eski eserlerden anlamayan bir toplum olarak nitelendirilir. Bu yaygın fakat doğruluğu şüpheli kanıya göre, eski dünyanın kalıntısı eserler güya 'taş parçası' olarak nitelendirilmiştir. Bu iddia, daha çok, eski eserleri, mavi gök kubbenin ve Akdeniz güneşinin altından kaldırıp Londra, Paris ve Berlin'in soğuk müzelerine yığmak isteyenlerin tekrarladığı bir söz olmakla birlikte, bizim aramızda da yaygın bir inançtır. Oysa, bütün dünyada halkın geniş kesimi tarih boyu, eski eserleri, hele gündelik yaşamına ve kullanımına yabancı olan tarihsel kalıntıları, pek öyle bağrına basmamıştır. Çin Seddi, asırlardır, ev yapmak isteyen civardaki köylülerin yağmasına uğramıştır. Mısır piramitleri mezar hızsızlarının elinden çok çekmiştir. Antik heykellerin, ilk Hıristiyanlar, ya kafasını koparmış, yahut bazılarının üzerine haç kazıyarak vaftiz (!) etmişlerdir. Kale yapımı ve tamiratta kullanılan kitabeler her yerde görülür. Daha birkaç yıl önce Paris'teki Place des Vosges yapsatçı müteahhitlerin elinden zor kurtarılmıştır. Eski esere saygı, refah ve eğitimle gelişir ve ancak son çağın bir eğilimidir. Her memlekette eski eseri değerlendiren ve bunun için didinenler, aslında, kitap meraklıları örneğinde olduğu gibi, vardı ve aydın zümre içinde olduğu kadar, devleti yönetenler arasında da eski eserden anlayan ve saygı gösterenlere rastlanmaktaydı. Örneğin, Aydın vilayeti salnamelerinde (yıllık), Efes ve Bergama'nın nasıl gezilmesi gerektiği sahife sahife anlatılmıştır. Bu mükemmel arkeolojik gezi rehberini hazırlayan ve hazırlatan Osmanlı bürokratlarının efes ve Bergama'ya 'taş yığını' diye bakmadığı açıktır. Çünkü bazı tespitlerin vilayetteki memurlar tarafından yapıldığı görülür. Örneğin Bodrum Kalesi hakkındaki müşahede, çizilen resim ve krokiler bunu gösterir ve doğrusu günümüzde yazılan rehber

kitaplarda gözden kaçan bazı noktalar bu eski metinlerde yer almaktadır.[8]

Hicrî 1308 (Miladî 1890) tarihli vilayet salnamesinin tam 80 sahifesi bazı plan ve krokilerle İzmir ve Ege'nin önemli bütün harabeleri için yazılmış ilginç bir rehber olarak düzenlenmiştir. Bu rehber hiç de baştan savma olmayıp titizce ve dikkatlice hazırlanmıştır. Vilayet yıllığında bu kadar iyi tanıtılan Bergama Zeus Sunağı, Almanlara 'taş yığını' diye, gönül rahatlığıyla nasıl bırakılabilirdi ki? Bu olayın arkasında büyük olasılıkla Alman kayzerine duyulan siyasî borcun ve o sıralarda yapılmakta olan demiryollarının etkisi vardı. Kuşkusuz böyle olaylara rastlanıyordu. Örneğin büyük devletlerin hükümdar ailelerinden Türkiye'yi gezen prenslere veya o sırada ilişkilerin iyi olduğu bir devletin İstanbul'daki sefirlerinden gördüğüne imrenenlere politika gereği bazı şeyler hediye ediliyordu. Ama bu hediyeler bilinçsizce değil, ciğerden koparır gibi veriliyordu. Temmuz 1845'te Rus grandüklerinden Konstantin Türkiye'ye gelmiş, İstanbul ve Çanakkale'yi gezmiş ve Pirkâr denen köyde bir cami avlusundaki eski bir kitabeyi beğenmişti. Yunanca olan bu kitabe musalla taşı olarak kullanılıyordu. Yazışmalardan sonra taş kendisine hediye edildi. Gene III. Selim devrinde, İngiltere elçisi Nuruosmaniye Camiî avlusunda bir lahit kapağı beğenmiş, ancak böyle bir hediyenin dedikodu ve hoşnutsuzluk yaratacağından korkulduğu için kapak, önce saraya getirilmiş, oradan da kendisine gizlice verilmiştir.[9]

Avrupa devletlerinin eski eser talepleri, siyasî nedenlerden ötürü reddedilmiyordu. 2 Receb 1272'de (Şubat 1856) Avusturya'nın İstanbul'daki büyükelçisi Baron Prokesch'e hazine-i celîleden bazı antik meskûkâtın verilmesi için çıkarılan iradede "Prokeş, hazine-i celîlede mevcut bazı merkûkât-î atîkayı görmüş ve bu misullu âsâr-ı atikanın cem'îne pek hevesli bulunmuş olduğundan meskûkât-ı mezkûreden birer mikdarının yadigâr-ı âlî olmak üzere kendisine îta ve ihsan buyurulması..." deniyordu.[10] O sıralar Kırım Savaşı bitmiş, Prokesch'in temsilcisi olduğu ülke tarafsız kaldığı için o da bu mükâfatı hak eden bir diplomat olmuştu. Kendisine verilen sikkeler şunlardır:

En or: Alexandre Magnus, 76 pieces; Philippus, 28 pieces

En argent: Lysimachy, 5 pieces; Philetairy, 10 pieces; Antiochus, 40 pieces

---

8 *Aydın Vilayetine Mahsus Salname H. 1308*, s. 800-885. İonya, Aiolia, Lydia, Frigya ve Karia tarihlerinden bahseder.

9 BA, *İ.H.*, No: 1478; Turgut Işıksal, 'Eski Eserlerimizin Yağmalanmasına Ait Örnekler', *Belgelerle Türk Tarihi*, sayı 4, s. 27-31.

10 BA, *İ.H.*, No: 6778, B 1272 (10 Mart 1856); aynı tasnif, No: 5457, 23 L 1270 (Temmuz 1854).

Bu gibi ihsanlarda bir mübadele veya değişim zihniyeti de yoktu. Gene aynı savaş yıllarında Prusya elçisine de Şevval 1270'te (Temmuz 1854) İzmir'de bulunan üç antika hediye edilmiş, Ramazan 1298 (Ağustos

1880) tarihli bir irade ile "Bergama (Aydın vilayeti dahili) da eda edilen hafriyattan ihraç olunan bazı âsârın Berlin müzerine îtası..." emredilmiştir. İradeler tasnifi kataloğunda kayıtlı iradenin metni arşivde olmadığı için[11] hangi eserlerin verildiğini bilemiyoruz. Bergama kazısı ile ilgili efsaneler müzeciler arasında kuşaktan kuşağa geçmiştir. Gûya Almanların almak istediği sunağı vermemek için, vali, İzmir'den bir garnizon yollamış, ama sonunda irade-i seniyye ile Almanlar sunağı almış. İskender Lahdi için de Osman Hamdi Bey'in, "Kayzere bu lahdi içinde cesedimle hediye edersiniz," dediği anlatılır.

Ecnebi devletlere peşkeş çekilen âsâr-ı atikadan bir grubu da Mausoleum'un parçalarıyla Haçlılar'ın inşa ettiği Bodrum Kalesi'ndeki bazı antik parçalar oluşturur. Mösyö Kanin (Canning?) Bodrum Kalesi'nde bulunan bazı müsavver taşları, yerlerine diğerlerini koydurmak şartıyla talep ediyor ve bunların ihracına müsaade ediliyordu.[12] Oysa bundan 10 yıl sonra, yani Şubat 1857'de aynı kalenin duvarlarındaki 'âsâr-ı atikadan mermer bir arslan başının, mahallinden ihracı halinde asla mazarrat teşkil etmeyeceği misullu, mahalli doldurularak Tophane müşiri devletlu paşa hazretlerinin bir kıta tezkiresinden ve buna binaen müzeye naklinden' söz ediliyor ve emir veriliyor.[13] Sözü geçen Tophane Müşiri Fethi Ahmed Paşa'dır. Haziran 1858'de Lahey sefiri Karaca Bey 'haşmetlu Flemenk kralı hazretlerinin meskûkât koleksiyonu için mevcut eski ve yeni Osmanlı sikkelerinin gönderilmesinden memnun olacağını' yazıyordu.[14] Ama aynı yıllarda Sisam kaymakamı Kife Bey 'Anadolu'nun mahall-i münsabesinde bazı âsâr-ı atikanın keşf ve taharrisiyle bulunacak şeylerin Dersaadet'e nakli için bir yüzbin guruş tahsis edilirse, Avrupa'nın maşhur müzeleri gibi bir müzenin doğacağından' söz ediyor.[15] Aslında olay açıktır. Bugün nasıl ki Türk gençlerine ve halka göstermek için Avrupa müzelerinden sergi tertipletip Türkiye'ye getirmek için çırpınanlar yanında, dışarıya gezi sergileri yollayanlar ve klasik arkeoloji dalında ün yapan, hayatını verenlerle bu kazılara ayrılan tahsisatı tenkit edenler varsa, o gün de bu gibi eserlerin peşine düşenler veya onları diplomatik ilişkiler için gözden çıkaranlar vardı. Kazı izinleri de bu yıllarda verilmeye başlanmıştı ama, bunlar daha çok define arayanlarla yapılan

11 BA, *İ.D.*, No: 67046, Y Ramazan 1298 (Ağustos 1881) kaydı var, irade zuhur etmedi.

12 BA, *İ.H.*, No: 1478, 2 Muh. 1262 (1 Ocak 1846).

13 BA, *İ.D.*, No: 24347, 8 C 1273 (Şubat 1857).

14 BA, *İ.H.*, No: 8441, 16 M 1275 (Ağustos 1858).

15 BA, *İ.D.*, No: 24654, 18 B 1273 (Mart 1857).

anlaşma gibisinden izinlerdi. İngiltere devlet-i fahimesinin Midilli'deki konsolos vekili Mister Noto'nun bazı âsâr-ı atika ve kadime taharrisi için Bodrum havalisinde yapacağı kazı için aldığı iznin bir yıl daha uzatılması gibi bir irade (28 Cemaziyyelevvel 1274/Ocak 1858) çıkan eserlerden tek örnek olanlarının saltanat-ı seniyye müzesi için zabtolunmasını, iki ve daha ziyade olanlarının birinin saltanat-ı seniyye müzerine değerinin hafire verilmesini şart koşuyor.[16] Aynı müzeye (Aya İrini Kilisesi) Selanik valisi Yusuf Paşa'nın gönderdiği mermer sanduka (lahit) gibisinden eserler gelmekteydi.[17] Ama örneğin Musul'da Fransızlara verilen kazı ruhsatı üzerine[18] onların ihraç ettikleri âsâr-ı atikanın raporları da geliyordu. Ancak bu kazı raporlarının ne denli sağlıklı (!) olduğu tartışmalıydı.

Yukarıdaki örnekleri yaygınlaştırmak gene de pek doğru değildir. Tersine olaylar da çoktur. Yunan Savaşı sırasında, Dömeke meydan muharebesinin galip komutanı Gazi Ethem Paşa Yunanistan'dan bazı eserler getirmişti. Bunların bazıları bugün İstanbul Arkeoloji Müzeleri'ndedir. Eski Şark Eserleri Müzesi de dünyanın en eski çiviyazısı arşivine sahiptir. Osmanlı eski eserler iradesinin düzenleyip yürüttüğü kazılarda elde edilen zengin koleksiyonlar bu müzeleri doldurur. Eski eser düşkünlüğü, sanıldığı gibi Osman Hamdi Bey ile başlamış değildir. O bir geleneğin yetiştirdiği büyük bir Türk müzecisiydi. Daha Tanzimat döneminin başlarında bu konuda saygın bir örgütlenme ve faaliyet vardı ama, bu faaliyet parasızlık ve imkânsızlık yüzünden gelişememişti. Anlaşıldığı üzere, daha 1840'larda bütün vilayetlerdeki yöneticilere, bölgelerindeki eski eserleri arayıp belirlemeleri ve değerlilerini İstanbul'a göndermeleri veya mahallinde müze kurmaları bildirilmişti. (Bu dönemde müzenin adı müzehane olarak geçiyor.) O yıllarda uzak yakın her sancakta bu gibi aramaların başladığı anlaşılıyor.

Aralık 1847'de Kudüs mutasarrıfı, Gazze sancağında Askalan denilen yerde, araştırmaları sonucu bir sfenks kabartması bulundurduğunu yazıyor. Uzmanlara incelettiği bu somaki mermer eser, 3600 senelik (!) olmalıymış.[19] Kabartmanın tasviri hazırlattırılmış ve bir raporla birlikte Bâbıâlî'ye gönderilmiştir. Bu eserin bir yıl içinde İstanbul'a getirtildiği izleyen yazışmalardan anlaşılıyor. Ekim 1847'de, Adana mal müdürü Ahmed Ata Bey topladığı sikke, seramik gibi antik parçaların bir envanterini İstanbul'a göndermişti. Ahmed Ata Bey 'mehasin-i âsâr-ı asriyye-

16 BA, *İ.H.*, No: 8335, 28 CA 1274 (Ocak 1858).

17 BA, *İ.D.*, No: 16351, 2 RA 1269 (Aralık 1852).

18 BA, *İ.H.*, No: 5148, 12 R 1270 (Ocak 1854).

19 BA, *İ.D.*, No: 2807, 27 L 1263 (Ekim 1847). Raporda nahif bir üslupla sfenks'in ne olduğu, *Oidipus* tragedyasından örneklerle nakledilmektedir. İdareciler bu alanda ilgili ve bilgili olmasalar bile eski eser arama, bulma ve gönderme emrinin Bâbıâlî'den geldiği anlaşılmaktadır.

yi cenab-ı mülükâneye ilaveten, saye-yi şevketvayeyi hazret-i mülükânede tahsis olunmuş olan', yani kısacası devrin güzel eserleri arasında, padişah tarafından kurulan müzeye konmak üzere takdim ediyor bu buluntuları.[20]

16. yüzyılın şık ve Avrupa modasına düşkün, İtalya'yı Osmanlı sarayına taşıyan ve kendisi de muhtemelen İtalyan asıllı olan Kanuni'nin ünlü sadrazamı, önce Makbul, sonra Maktul lakabıyla anılan İbrahim Paşa Budin'den getirttiği üç güzeller heykelini Sultanahmet Meydanı'ndaki konağının (İbrahim Paşa Sarayı) önüne diktirmişti. Şair Figani'nin hicvine ve ahalinin gulgulesine sebep olan bu heykeller neden sonra ortadan kaldırıldı. Osmanlı tarihinde zaman zaman antik dünyaya karşı böyle amatör ilgiler duyan kişiler görülmüştür. Ama 19. yüzyılda artık giderek profesyonelleşen bir ilgiden ve bu ilgiyi götüren, yayan bir zümreden söz etmek mümkündür. Osmanlı aydını, dış dünyaya ve kendi toplumunun dışında, tarihe ilgi duymaya, kısacası zamanda ve mekânda harekete, daha doğrusu emeklemeye başlamıştı. Bu emekleme dönemi bugün hâlâ hızlı bir koşuya dönüşmüş değil, onun için Tanzimat'ın aydın geleneğini pek küçümseyebilecek bir durumda değiliz. Bu yıllarda Osmanlı idaresi sağda solda, vilayetlerde ve çevrelerinde bulunan antik sikkelerin üçte bir kadarını bulana veriyor, gerisini kendi alıyordu. Diğer yandan define aramak isteyen yerli ve yabancılara bu şartla izin veriliyordu.[21] Bu nedenle 1880'de çıkartılan 36 maddelik 'Subhi Paşa Nizamnamesi'nin esası böyle oluşmuş gibidir. Âsâr-ı atika mevzuatını bundan sonra Osman Hamdi Bey ıslah edecektir. Vilayetlerde bazı valilerin bu konuda gayret gösterdiği ve eski eser topladığı görülür. Aynı yıllarda müze Çinili Köşk'e taşınmış, daha sonra Osman Hamdi Bey döneminde de Vallaury'nin planını çizdiği bugünkü büyük imparatorluk müzesine geçilmiştir.[22]

19 Eylül 1890 tarihli *Sabah* gazetesi 'Amasra'da halen eczacılık yapan refetlı Ahmet Refik efendinin elde etmiş olduğu 16 parça eski eserin tertip olunan resimlerinin bi'lvasıta Müze-i Hümayun müdürü atufetli Hamdi beyefendi hazretlerine arzedildiği ve Ahmet Refik efendinin bu babdaki gayret ve hizmetinin takdir edilip, şayan-ı mükafat bulunduğu'nu yazıyordu.[23] Osman Hamdi Bey'in mensubu olduğu kültür daire-

20 BA, *I.D.*, No: 8060 ve No: 8207.

21 BA, *I.M.V.*, No: 8023, 13 CA 1268 (Mart 1852), Siverek Samsat'ta Göşoğlu Mehmed'in hanesinden zuhur eden meskûkât; *aynı tasnif*, No: 6220, Midilli ceziresinde Butre köyünde çıkan gümüş sikkeler, Rusya'da İspandoni'nin define taharrisine izin; BA, *I.M.V.*, No: 5255, Receb 1267 (Mayıs 1851).

22 Bu konularda Semavi Eyice'nin 'Arkeoloji Müzeleri', *İstanbul Ansiklopedisi*, c.2, s. 1025-1032'deki makalesine başvurulmalıdır.

23 *Sabah*, 4 Safer 1308 (19 Eylül 1890).

si halkalar halinde uzak Anadolu ve Rumeli kentlerine ve her yaştan Osmanlılara doğru yayılmakta, onları etkisi altına almaktadır. İmparatorluğun 19. yüzyılında bu aydınlar yeni bir dünyayı kurmak isteyen kuşağı oluşturmaktadırlar.

*Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine**

Osmanlı Devleti'nin toplumsal, idarî ve siyasî düzeninin laik olup olmadığı çokça tartışılan bir konudur. Bu tartışmanın yanı başında Osmanlı devlet ve toplum hayatında zamanla doğan önemli gelişmelerin yarattığı hukuk, yönetim ve toplum düzenindeki değişmeler sonucu ortaya çıkan ikileşmeleri çoğu gözümüzden kaçtığı gibi, toplum düzeni ve kurumlardaki değişmeleri bu açıdan yeterli biçimde inceleyemediğimiz de söylenebilir.

Osmanlı toplum düzeninin laik veya şer'i olduğu konusundaki tartışmalara girmeden önce laik kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmalıyız. Laique, Laicusladini, kavram olarak ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşün ve yaşam biçimini ifadede kullanılan bir deyimdir. Genel sanının tersine dünyada laik tutumlu din yoktur. "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, sezarın hakkı sezara," diyen Hıristiyan dininin temelde böyle bir felsefe ve toplum tarzı üzerine kurulmadığı ve dinî toplumun, Avrupa tarihinin uzun yüzyıllarını kapsadığı açıktır. Barbar akınları sonunda Avrupa, yeni bir dönem ve düzene girdi. Roma İmparatorluğu yıkılmıştı ve barbar kabilelerin, kabile düzeni kıtada yeni imparatorluğun yönetim düzenini, hiyerarşi ve hukukî mevzuatını belirleyecek tek güç, Roma geleneğini devam ettiren kilise örgütü idi. Burada Avrupa tarihinin gelişimini saptayan bir özellikten söz etmek gerekir. Görünüşte Roma kilisesinin hiyerarşisi yeni germanik topluma egemen olmuş gibi görünüyorsa da, işin aslında germanik geleneğin temelde bir değiştiren ve devindiren etkisi vardı. Avrupa tarihinin kavimler göçü sonunda oluşumunu saptayan bir ikilem söz konusudur burada... Hegel Helen-Hıristiyan Avrupa'nın oluşumunu betimlerken; barbarların (ona göre germanik dünyanın) Roma dini ve müesseselerini ve hiyerarşisini tamamlanmış olarak aldıklarını, yeni kabul ettikleri Hıristiyan dininin konsüller ve kilise babaları tarafından çoktan şekillendirildiğini belirterek, "Bu nedenle dış görünüşte Germen dünyasında yeni bir tin (Geist) vardı. Bu tin dünyayı yenileyecek tindir ve ondaki öznelliğin direnişi esasta mutlak bir değişikliğin meydana gelmesi demektir. Germen kavminin bünyesindeki ılımlı kaygısızlık, öznelciliğe dayanan bir sada-

* *Prof. Ü. Y. Doğanay'a Armağan*, İstanbul 1982.

kat (yani mevcut kurumların özüne ve meselelere karşı lakayt kalarak, görünüşte bir sadakat) ve Roma hiyerarşisinin bu ölçüler içindeki konumu ve değişimi, Avrupa tarihinin evrimini sağlayan iki zıt unsurdu,"[1] demişti. Böylece kilise ve devlet bir karşıtlık ve bir beraberlik, ama aynı zamanda da bir yol ayrılığı içinde gelişmelerine devam etmişlerdir. Gerçekten de Carolus Magnus 800 yılında papanın elinden taç giydiğinde,* dünyevî otoritesini, ruhanî elitin düzenleyeceği kurallarla birlikte ve onlara rağmen (veya onları istismar ederek) kullanacağını düşünüyordu. Kilise eğitimi, hukuk hayatını ve toplum ideolojisini belirlemeye başladı. Bir müddet sonra bu gelişmeler, kiliseye karşı germanik lakaydi ve gösterişteki sadakatin devamını imkânsız kıldı. Avrupa'nın toplumsal örgütlenmesi, invevestitur kavgasını kazanan kilise tarafından yerine getirilmeye başlandıkça devlet-kilise çatışması arttı. Bu uzun mücadeleyi burada özetleyecek değiliz. Ama laiklik Avrupa kıtasında kanlı kavgalarla tarihte ilk defadır ki bir toplum ve yönetim düzeni olarak ortaya çıkacaktır. Hem de bu gelişme ancak yakın zamanlarda tamamlanacaktır.

Germanik bünyede varlığı ileri sürülen bu özgürlük ve doğal laisizm, modern anlamdaki laik düzene inkılap etmesi için uzun zaman geçmesi gerekti. Tarımın zenginleştiği, manifaktürün geliştiği ve şehirleşme denen olayın başladığı Avrupa'da millî pazar ilişkileri de yoğunlaştı. Gelişmenin bu safhasında Avrupa hayatının, yeni Avrupa insanının ilişkilerini düzenlemek yeni bir hukukçu metotla mümkündü. Bu nedenle 13. ve 15. yüzyıllar boyu Avrupa dünyasında laik hareketin başını ne Hussitlerne Unitarist kilise mensupları, ne Balkanlar'daki Bogomiller ve hatta İtalyan Rönesansı'nın Pietro Pomponazzi'si ve benzerleri değil, düpedüz hukukçular çektiler. Almanya'daki kilise çevrelerinin eski düzeni sessizce ve sabırla kemiren bu yeni Romanistler için *'Juristen sind böse* – Hukukçular kötü Hıristiyanlardır' meseli bunu göstermektedir. Bu devirde Justinianus'un kodifikasyonundan sonra Glossatörler döneminde sadece şerh ve ezber geleneği ile sürdürülen Roma hukuku kaynaklarına yeni bir anlayışla yaklaşıldı. Roma hukuk sisteminin *principia* ve kurumları etüt edilerek bu ilkeler ışığında yeni hayat düzeninin

---

1 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 4. Bölüm, 'Germanische Welt', ilk altı paragraf.

* Doğu'da Bizans'ta imparator patriğin elinden taç giydiğinde bu patriğin otorite ve görevinin imparatorca tasdik edilmesi demektir. Büyük bazilikalardaki narthex, imperyal loca gibi bölümler dünyevî otoritenin kilise üzerindeki hâkimiyetini gösterir. 11. asır sonuna kadar Avrupa'da da böyleydi. Aix la Chapelle ve Sepyr katedrallerinde bu imperyal localar ve narthex tipi tören koridorları vardır. Papalık bu dönemden sonra üstünlüğü kazanınca, kiliseler dünyevî otoriteye hiçbir yer vermez ve mimarîden bile atarlar. Bu tarihten sonradır ki papanın monarka taç giydirmesi onun hâkimiyetini tasdik anlamına gelir.

sorunlarını çözmek ve ilişkileri düzenlemek yoluna gidildi. Hukuk düzeninde gerçek kişi esas alındı. Bu standartlaştırma ve kodifikasyonu kamu kurumlarındaki laikleşme ve standart hukuk uygulaması izledi.

Ancak devletin ve toplum düzeninin laikleşmesi, Avrupa tarihini dolduran mezhep kavgaları, din savaşları gibi kanlı olaylardan sonra gerçekleşebilmiştir. Laik toplum düzeni Avrupa kıtasında da çok güç ve geç yerleşmiştir.

Laik toplum düzeninin tanımını burada ele almalıyız. Böyle bir tanım muhtelif biçimde yapılagelmiştir. Kimi zaman her din ve inanca mensup grupların tolere edildiği, kimi zaman da toplum hayatının düzenlenmesinde dinî kaynakların dışında kaynaklara dayanan hukuk normlarının egemen olduğu bir hukuk düzeni anlaşılır. Oysa bu iki koşul laik bir toplumda bulunması gerekli, áma yeterli özellikler değildir. Laik toplum standart ve monist bir yönetim düzeninin ve her din ve cinsiyete mensup insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dinî hoşgörü olabilir (Eski Roma ve Osmanlı imparatorluklarında olduğu gibi), din dışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı uygulanabilir (Osmanlı, Eski Roma, Bizans ve Cengiz imparatorlukları gibi), ama toplumda her dinî cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dinî inanca dayalı farklı düzenleme ve norm varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılımda kısıtlama ve farklılık gibi), hatta sadece belirli bir sınıf için örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış ve yönetici elitin imtiyazlarının meşruiyeti tanrısal bir kaynağa dayandırılarak açıklanıyorsa, orada laiklikten söz edilemez.

Kısacası tüm toplumsal sınıflar için aynı hukukî mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan laikliğin, merkeziyetçi modern toplum yapısıyla özdeş olduğu, ancak o sayede gerçekleşebileceği açıktır. Laiklik bir yerde modern toplumun önkoşullarının gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak toplumun belirli bir gelişme düzeyinde bu ideoloji modern bir toplumun gelişimini hızlandırabilir de...

Osmanlı Devleti şer'i bir devlet miydi? Bu sorunun cevapları çoktur ve tartışılan bir konudur. Bazı yazarlar Osmanlı Devleti'ni yönetim ve yargıda şer'i hükümlerin egemen olduğu bir sistem olarak tanımlar. "Devletin dini, din-i İlam'dır, kanunlar İslam dininin kaynaklarıdır," diye tezlerini özetlerler ve bununla Osmanlı Devleti'ni şeriata dayalı bir devlet olarak nitelerler. Buna karşılık bazı yazarlar, Osmanlı toplumunda gayrimüslim gruplara da tolerans gösterildiğini belirterek, bunun laikliğin ta kendisi demek olduğunu ileri sürerler. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu tarihte Roma İmparatorluğu'ndan sonra dinî toleransın

en çok görüldüğü, üstelik bu durumun zaman ve hükümdarın kişiliğine bağlı olmaksızın kurumsallaştığı bir devletti. Dinî grupların iktisadî, adlî, dinî ve maarife ilişkin işleri kendilerine bırakılmış, hatta ruhanî liderler ve kurumlara rütbe, imtiyazlar bahş edilmiştir. Bunun sayısız kanıtlarından sadece birkaçını verelim: Ocak 1454'te Gennadios'a resmen Rum Ortodoks patrikliği bahş edildiğinde ona yapılan tören ve gösterilen ihtiram göz alıcıydı[2] ve böylesi, Bizans devri patriklerine bile nasip olmamıştı. Ermeni patriği, Musevî hahambaşı protokolde önde gelen bir yere sahipti. İmparatorluğun dört bir tarafındaki manastırlar vergi ve angarya bağışıklığına sahip olduğu gibi, faaliyetlerini sürdürmeleri için huzur ve güvenliklerinin sağlanması mahallî yöneticilere sık sık ihtar edilir, hatta bazı manastırlara mirî hediyeler dahi gönderilirdi. Örneğin Balkanlar'daki ünlü Rio Manastırı'nın (Bulgaristan'da Sofya civarı) 21 Eylül 1378'de son Bulgar çarı Şişman İvan'dan aldığı imtiyaz Osmanlı döneminde de aynen tasdik edilmişti.

Manastırın arşivindeki Evahiri Rebi'ulevel 870 tarihli (Kasım 1465) imtiyaz beratı Fatih tarafından Filibe sahrasında verilmiş olup, bu imtiyazın mütemadiyen yenilendiğini göstermekte olup, bu tür beratlar manastırın arşivini doldurmaktadır.[3] Gene Yıldız arşivinde bir kopyası bulunan, Yavuz Sultan Selim'in Aynaroz (Athos dağı) manastırı keşişlerine verdiği benzer bir imtiyaz beratını belirtelim.[4] Tolerans kurumunu ileri sürenler her cemaatin kendi işlerini kendinin gördüğünü belirtirler ki bunun laiklik olup olmadığının tartışmasını aşağıda yapacağız.

Ö. L. Barkan'ın öncülük ettiği bir grup yazar ise; Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki uygulamada şer'i mevzuattan çok, dünyevî otorite tarafından konan kuralların (örf'i sultanî) örf ve âdetin hâkim olduğunu, bu nedenle Osmanlı Devleti'ne şer'i devlet demenin pek kolay olmadığını belirtirler.[5] Gerçekten de uygulamaya bakıldığında bu hükmü doğrulayacak bir durum vardır. Devlet hayatını, toprak düzenini tayin eden kanunnameler şer'i hukukla uyum içinde değildir. Osmanlı idaresi toplum ve devlet hayatının temel kurum ve ilişkilerini şer'i mevzuattan çok, örfî kanunlarla, hatta mahallî gelenek ve teamülle düzenlemeyi tercih etmiştir. Osmanlı kadısı bile sadece toprak düzeni, maliye gibi konularda

---

2 Franz Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, F. Bruchmann, München, 1959, s. 110-111.

3 D. Ihçıyev, *Turkei Dokumenti na Rilskiya Manatira*, Izd. Rilskiyat manastır, Sofya 1910, bu vesikaların bazılarını içerir.

4 B.A., *Yıldız Arşivi*, 'Aynaroz Papazlarına Mülkiyet Veren Yavuz Selim'in Ferman Sureti', Yıldız 24 (128).

5 Ö. L. Barkan, 'Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi', *İst. Üniv. Huk. Fak. Mec.*, 1945, C. XI, Sayı 3-4, s. 203-224.

değil, hatta bazen aile hukukuna ilişkin sorunlarda bile şeriattan çok örf ve âdet hukukuna başvurmayı tercih etmiştir.[6] Ulemanın bazı konularda verdiği fetva, "Şer'i maskalat değildir, Ul'ulemr ne ise öyle olsa..." şeklindedir. Buradaki Ul'ulemr dünyevî otoritenin koyduğu kanunlardır. Ancak bütün bunlara rağmen Osmanlı örgütlenmesine baktığımızda şer'i ve geleneksel bir düzenle karşılaşırız. Bu soruna yaklaşım biçimi toplumsal örgütlenmeyi incelemek olmalıdır.

Laik devletin ülkenin her yanında her vatandaş için aynı mevzuatın uygulandığı, yönetsel ve adlî kuralların standardize edildiği, merkeziyetçi bir devlet olmak olduğunu belirtmiştik. Tabiî bu özellikle dinî kuralların ve ayrımların kalkması, yani ayrı cinsten (kadın ve erkek), ayrı dinden insan gruplarına aynı mevzuatın uygulanması demektir.

Bu nedenle Osmanlı yönetiminde o çağın Avrupa'sına göre bir dinî tolerans Osmanlı hukuk düzeninde dindışı uygulamaların yaygınlığını gördüğümüz halde; Osmanlı devlet ve toplum düzenini laik diye adlandıramayız. Bunun başlıca nedeni; toplumun resmen dinî mensubiyet esasına dayanan milat adı verilen gruplara bölünmesi, vergilerin bu esasa göre tarh ve tevziî, yargı düzeninin ve eğitimin bu anlayış içinde dinî cemaat liderleri tarafından örgütlendirilip yürütülmesidir. Bu ise adlî ve yönetsel örgütlenmede bir tür dine dayalı ademi merkeziyetçilik ve çeşitlilik demektir. Millet ayrımında ise dil ve ırk esası gözetilmezdi. Aynı dili konuşan Ermeniler mensup oldukları kiliseye göre, Ermeni, Ermeni-Katolik ve 19. yüzyılda bir de Ermeno-Protestan milletleri olarak geçerdi. Buna karşılık Bulgarlar ve Rumlar aynı millet sayılıyordu. Türkler, Arnavutlar, Araplar İslam milleti idi. İmparatorluk dağılana kadar, nüfus sayımında bile etnik ayrım değil, dinsel gruplama esas alınmıştır. Dinî cemaat örgüt ve liderleri; yargı, eğitim, maliye ve belediyeye ait konu-

---

6 Örneğin XVI. yüzyıl Ankara Şer'iye sicillerine baktığımızda kadının İslam hukukunun merh ve nikâh akdine ilişkin kurallarından çok, birtakım mahallî örf ve âdete göre hüküm verdiğini görürüz. Namzedlik diye bir âdet göze çarpar ve kız çocuk çok küçük yaşta baba tarafından alınan bir paraya karşılık nikâh için birine vaat edilir. Kadı İslam hukukunun merh konusundaki açık hükümlerinin ihlâli olan bu durumu kabul ederek hükümler vermiştir. Örnekler:

a) *Ankara Şer'iye Sicili,* Etnografya Müzesi H. 358 (M. 1551), No. 2, Kayıt 1314'te: Edhem adlı biri, İskender veled-i Devlet adlı bir zımni hakkında şikâyette bulunuyor ve 600 akçe kefalet borcunu ödemesini talep ediyor. Sebebi İskender'in Edhem'in kızı Ayşe'yi nikâhına alan Kara Yeniçeri'ye kefil olmasıdır. Kara Yeniçeri kızı alırken daha evvel onun namzedi olan ve bunun için 600 akçe sayan simitçi Yunus'a parayı vereceğini vaat etmiştir.

b) *Ankara Şer'iye Sicil No. 1,* Kayıt 1010: Cüneyd bin Mustafa adlı biri Bali bin Emir Ahmed'i dava ediyor ve davalının kız kardeşinin kızı Katun Bula'nın onun namzedi olduğunu fakat, buna rağmen başkasına verildiğini iddia ediyor. Namzedlik akdi merh ahkâmına aykırı olduğu halde kadı davacıları haklı görmektedir.

larda sorunlu ve yükümlü tutulmuştur. Bundan başka gayrimüslimlere gösterilen tolerans, Sünnî olmayan Müslümanlara hiç gösterilmemiştir. Bu nedenledir ki böyle bir düzeni laik olarak niteleyememekteyiz.

Şeriata ait sorunları çözmekle görevli olan şeyhülislamdır. Bu makam önemini 16. yüzyılda Kemalpaşazade ve Ebusuud Efendi gibi müftüler sayesinde kazandı. 18. yüzyıldan itibaren başkent müftüsüne şeyhülislam denmiştir. 19. yüzyılda ise şer'iye nazırı olarak heyeti vukelaya (kabineye) girdiler. Klasik Osmanlı devrinde şeyhülislamların devlet işlerinde rolü yoktu. Fiilî hukuk alanına müdahale etmezlerdi. 16. yüzyıldan sonra sosyal rolleri arttı. Esasen bu yüzyıldan itibaren dinî baskı da arttı. 15. yüzyılda Yunan heykelleri getiriliyor, G. Bellini gibi ressamlar faaliyet gösteriyordu. 17. ve 18. yüzyılların mistisizmi ise neredeyse minyatürü bile reddediyordu. 16. yüzyıldan itibaren toplumun dinsizliğe saptığını iddia eden ve her âdet ve kurumu bid'at diye niteleyen Molla Kabız ve Üstünavi Mehmed Efendi gibi yobazlar türemiş ve taraftar toplamışlardır. (Bunların İbni Taymiyya'dan esinlenmeleri mümkündür.) 18. ve 19. yüzyıllarda ise gelen felaketlerin tesellisi İslam dinini bir ideoloji haline getirmekte aranıyordu.

Osmanlı padişahlarının ruhanî demesek bile dinî bir unvan olan hilafet unvanına da sahip olduklarını belirtelim. Esasen egemenliğin meşruiyetini ilahî bir kaynağa dayandırmak da Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki ideolojinin laik olmadığını gösteren bir diğer noktadır.

Osmanlı padişahı 15. yüzyılda artık Oğuz boylarının başkanlığından çok bir Roma kayzeri olmayı benimsemiştir. Buun yanında bütün İslam hükümdarları gibi Müslümanların koruyucusu, emin olduklarını iddia ederlerdi. Fetihten beri Mısır Memluklerine karşı takınılan tavır bunu gösterir. Bu tutum imparatorluk olgusuyla bir bütünlük meydana getirir. Esasen Osmanlı hükümdarlarının hilafet müessesesiyle olan ilişkilerini incelemekte yarar vardır.

Osmanlı padişahları içinde Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid'in benzer unvanı kullandıkları vakayinamelerdeki bilgilere dayanır. Özellikle Kemalpaşazade Şemseddin Ahmet 1494'te kaleme aldığı tarihinde hem II. Mehmet'e (Fatih), hem II. Bayezid'e bu unvanı yakıştırır.[7] Resmî tarihçinin bu gayreti politik bir gereğe dayanıyor olmalıdır. Yavuz Selim'in hilafet sembollerini hem de merasimle aldığı rivayeti, onun çağdaşları tarafından değil de, 18. yüzyıl vakanüvisi Enderunlu Ata tarafından ortaya atılmıştır. Üstelik Yavuz Selim bu unvanı kullanmamış, sadece 'Haim u Haremeynuşşerifeyn' gibi bir unvanla yetinmiştir. Fermanlarda ve anlaşmalarda son derece şaşaalı bir elkab (titülatür) kullanan

---

7 İbni Kemal, *Tevarih-i Ali Osman*, yay: Şerafettin Turan, TTk. 1, Seri No. 5, Ankara 1954.

Kanuni Süleyman'da bile halife unvanına rastlanmaz.* Zaten halife unvanını tek Osmanlılar kullanmıyordu. Hindistan'da Delhi hükümdarları da kullanıyorlardı.

Hilafet unvanının kullanılması 1789 Aynalı Kavak Tenkihnamesi ile başlar. Kırım'ın Rusya tarafından ilhakı tanınmakla beraber, Osmanlı hükümdarı bu Müslüman ülke üzerinde hilafetin kendisine bahş ettiği ruhanî haklardan yararlanmak istiyordu ve bunun Rusya tarafından tanınmasını sağladı. Böylece artık hilafet adeta beynelmilel bir ruhanî kurum halini aldı. Örneğin fiiliyatta Kırım ve Polonya Müslümanlarının müftülüğünü Bütün Rusyalar Çarı kendi güvendiklerinden birine tevcih ediyorsa da, tayin ve emeklilik işlemleri güya Osmanlı sultanı tarafından yapılıyordu.[8] Ayrıca çar her sene Kırım'da, Yalta'daki (Livadya) yazlığına geldiğinde, padişah bir temsilci göndererek 'hoş geldiniz' diyordu.[9] III. Selim'den itibaren hilafet unvanı böylece resmî unvanlar arasında yer aldı. 19. yüzyılda bu unvan hem hükümdar, hem halk ve hem tüm dünya Müslümanlarınca hararetle benimsendi. Bilhassa Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid 'Halifei müslümin, zıll'ullahı fi'raz' (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) gibi hem panislamist, hem de mutlak monarşi görüşünü yansıtan bir unvan takındılar. Sultan II. Abdülhamid 'zatı kudsiye i tacidari' gibi adeta cesaro-papist bir unvanı yazışmalarda kullanmıştır. Maliyesi iflas etmiş, bütün kurumları sarsıntı içindeki bir ülke bu dönemde beynelmilel alanda kendisinden beklenmeyecek girişimler ve entrikalar düzenliyordu. II. Abdülhamid İngiltere ve Rusya imparatorluklarının topraklarındaki İslam ahali üzerinde nüfuzunu devam ettirme çabasındaydı. Mısır'da, Cava'da, Hindistan'da halife ruhanî otoritesini kullanarak, Müslümanlar arasında bazi girişimlerde bulunuyordu. Bu aracı kullanarak II. Abdülhamid, Hicaz demiryolu inşası için bütün dünya Müslümanlarından iane topladı. Ancak hilafetin etkin bir araç olmadığı I. Dünya Savaşı sırasında anlaşıldı. 1924'te de hilafet kaldırıldığında tek önemli tepki Hind Müslümanlarından geldi.

Burada Osmanlı yöneticilerinin İslam birliği gibi bir ideali 19. yüzyıla kadar sorun edinmediklerini belirtelim. Osmanlılar, Hıristiyanlar arası ayrılıkları politik amaçlarla desteklediler. Macar unitarizmini, Balkanlar'daki bogomilizmi, Protestanlığı bu amaçla himaye ettiler. Büyük Pet-

* Ancak bu unvanın bazı halde kullanıldığı görülüyor. "Haledet hilafetehu, zıllulah, hilafet penahi" gibi elkabın kullanıldığı bir yazışma için bkz. Ludwig FEKETE, *Einführung die Osmanisch Turkische Diplomatik Budapest* 1926, H. 943 (1536) tarihli Veziriazam Ayas Paşa'nın I. Ferdinand'a mektubu, Tafel I.

8 Örnek: Başbakanlık Arşivi, *İrade-Dahiliyye*, yıl 1259 (1840), sıra no. 923, 'Varşova müftüsü Hafız Efendi'nin tekaüdlüğü hakkında re'sen tezkire-i âliye'.

9 Sultan II. Abdülhamid her sene Mabeyn-i Hümayun'dan Tahran Paşa'yı Livadya Sarayı'na gelen çara 'hoş geldiniz' demeye gönderiyor, bunu ülkenin ruhanî reisi olarak yapıyordu. 329-330.

ro'dan kaçan starovertsleri ve İspanya Musevîlerini ülkeye buyur ettiler. Her cemaat kendi kuralları ve dünyası içinde yaşamaya devam etti. Ancak modernleşen dünyanın koşullarına bu yapıyla uyum kolay olmayacaktır. Hukukî mevzuattaki bu çeşitlilik ve dinsel farklılaşma 19. yüzyılda belirgin bir merkezîleşme, modernleşme ve kanunî yönetim sistemini benimseyen Osmanlı İmparatorluğu'nda kaçınılmaz olarak yeni Türkleşme girişimlerini doğurmuştur.

Tanzimat'tan Sonra Kurumlarda Laikleşme Başlangıcı

19. yüzyıl dünyasının koşulları içinde merkeziyetçi ve bürokratik yapıya ve bu tür bir yönetimin gereği olan standart, derlenmiş bir hukukî mevzuata sahip olması kaçınılmaz olan Osmanlı İmparatorluğu, modernleşmenin ilk adımlarını askerî mekteplerdeki ıslahatla beraber hukuk alanında atmıştır, demek pek yanlış olmaz.

İmparatorluk dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak için, ilk elde Fransız Ticaret Kanunu'nu adapte etti (Kanunname-i Ticaret 1850 yılı). Yeni kanuna göre faiz kabul ediliyor, ticarî davalarda haliyle din ve mezhep ayrımı söz konusu olmuyordu. Gene modern anlamdaki şirketler dahi, İslam hukukunda yer almayan bir müessese, 'tüzel kişiler' olarak kanunda yer almışlardır. 1863 yılında da 'Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi' kabul edildi. Bu sonuncusu da denizci Avrupa uluslarının kanunlarından hazırlanmıştı.[10] Üstelik ticarî davalara bakacak mahkemeler de, şeri hâkimlerden değil, nizamiye mahkemesi hâkimleri denen yeni hukukçulardan ve mahallin tüccarından oluşan karma kurullardı. Tanzimat Devri'nin aydın sadrazamı Ali Paşa, Fransız Medenî Kanunu'nu kabul ettirmek istediği halde, A. Cevdet Paşa'nın başını çektiği *muhafazakâr grup, 1868-1876 yılları arasında 16 kitaptan meydana* gelen *Mecelle-i ahkâm-ı Adliye* adlı eseri hazırladılar. Mecelle esasta İslamın Hanefî fıkhının esaslarına dayanmakla birlikte, fasılların düzenlenişi ve eserin sistematiği göz önüne alındığında, Batı hukukunun üstünlüğü kurul üyelerince ister istemez kabul edilmiş görülmektedir. Nihayet, aile hukukuna ve şahsın hukukuna ait konuların bu eserde düzenlenmeyişi, şeriatçı görüş sahiplerinin modern dünya koşulları karşısında çaresizliklerini kabul ettiklerinin açık belirtisidir.

Yargı usulünde de, nizamî mahkemelerin kurulup yargı alanının günden güne şer'i mahkemeler aleyhine genişlemesi Tanzimat'tan sonra görülen bir gelişmedir. Nihayet 1828'de çıkarılan *Teşkilat-ı Mehakim Kanunu* ile savcılık, 1879'da noterlik ve daha önceden de avukatlık için çıkarılan bir ferman (1875 yılı) ve asıl önemlisi ceza mahkemelerindeki hükümlerin sayısının artırılması ve temyiz merciînin teşekkülü ile, İslam

---

10 C. Üçok – A. Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, A.Ü. Huk. Fak. Yay. 338, Ankara 1976.

hukukunun monist yargılama usulü ağır bir darbe yemiştir. Zira davada vekâlet, kamunun veya bireyin mahkeme önünde savunulması gibi esaslar İslamda yoktur. İslam hukukunun monist yargılama usulü geçerliydi.[11] Modernleşen Osmanlı yargı düzeninde istinaf ve temyiz gibi müesseselerle mahkemeler bir hiyerarşiye bağlanıyor ve bir tür denetim geliyordu ki, kadının müstakil (mahkemenin istiklal prensibi) ve hukuken tek otorite olduğu İslamî sistemden oldukça uzaklaşılmıştır.

Düalist Bir Hukukî Yapı

Kamu hukuku alanında da şer'i mevzuat ve örgütlenmeden ilk ayrılma 1840'ta Ceza Kanunu'nun kabulü ile olmuştur ve 14 Temmuz 1851'de yeniden düzenlenen Ceza Kanunnamesi, sınıf ve mezhep ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanmak üzere yürürlüğe girmiştir. Ancak Tanzimat döneminin hukuk sisteminin düalist niteliği en çok bu alanda görülecek ve trajik denecek problemler doğacaktır. Bütün tebaa için hazırlanan bu kanunun hükümlerine göre ağır ceza davalarında savcı resmen kamu adına dava açtığı halde isteyenleri davanın (Müslim veya gayrimüslim) kendi cemaat mahkemelerinde kendi şeriatına göre niyetini talep edebiliyorlardı. Böylece örneğin ceza mahkemesinde görülüp, verilen hükme rağmen davacı taraf kadıya müracaat ederek verilen hapis cezasını uygulattırmayıp, diyet almakla yetinebilirdi. Bu düalizmin yarattığı problemler devam edegelmiştir.[12]

Tanzimat döneminde modern anlamda standart bir hukukî uygulama getiren ve laikliğe doğru en önemli adım sayılabilecek olay, 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'dir. Gerçi kanun İslam hukukunun esaslarına göre vakıf arazi ve mirî arazi gibi kategoriler tespit etmişse de esasta mülkiyet ve miras konusunda mühim sayılacak laik hükümler getirmiştir. Arazi konusundaki bu yenilik esas olarak klasik Osmanlı devrinde de toprak sistemine ait düzenlemelerin şer'i değil de, örfî (dünyevî) hukuk aracılığıyla yapılmasından ileri gelmektedir.[13]

Kamusal alanda laikleşme sürecinin hızlandığı bir bölüm de taşra idaresidir. Tanzimatçı bürokratlar daha ilk elde, taşra yönetimini ıslah etmeyi, kanunî bir yönetim kurmayı ve malî sistemin bu yolla düzeltilebileceğini düşündüler. Yönetimde modernleşmeyi sağlamak için, yerel halkın temsilcilerinin idarî karar organlarının çalışmasına katılmalarını ve idareye yardımcı olmalarını kaçınılmaz bir şart olarak görüyorlardı.

---

11 Emile Tyan, *Histoire de l'Organisation Juridique: Islam...*, Deux. Edit., Leiden-Brill, 1960, s. 212.

12 C. Üçok – A. Mumcu, *a.g.e.*, s. 321-323.

13 Ö. L. Barkan, 'Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi', *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, s. 291-375.

1864'te çıkarılan ve bazı yerlerde denenen Vilayet Nizamnamesi'nden sonra 1871 yılı başında çıkarılan İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ve 1878'deki ilk parlamentomuzun kabul ettiği Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu kamu yönetimi alanında laikleşme sürecini hızlandırıcı etkiler yaptılar. Bu nizamnamelere ve belediye kanununa göre vilayet, liva, kaza idare meclislerinde ve şehirlerde meclisi belediyelerde memurlardan başka ahalinin temsili esas kabul ediliyor ve Müslüman ve gayrimüslim ahalinin temsilinde eşitlik sistemi amaçlanıyordu. Bu idare karar organlarından başka vilayet temyiz divanında memleket sandığı, ziraat komisyonu gibi ihtisas organlarında yarı yarıya temsil ilkesinin kanunî teminat altına alındığını görüyoruz. Esasen, laik bir devlet düzeninde görülmeyecek bu hassasiyet, İslamın meşveret kuralını temelden zedelemiştir. Yani ilk defadır ki gayrimüslim ahalinin idareye katılması, hukuken bir devlet düzeni haline getiriliyordu. (Fiiliyatta bu duruma klasik devirde de rastlanıyordu.) Nihayet 1876 Anayasası ile devlet sistemi dönüşü, olmayan bir biçimde modern laik gelişme sürecine girmiştir.

O çağın hukukçu ve bazı düşünürlerinin rejimi İslamdaki meşveret prensibi ve kurumuna bağlayarak açıklamalarına rağmen anayasal kurumlar, özellikle parlamento, meşveret prensibiyle alakasız ve ters bir niteliğe sahipti. Devletin dininin din-i İslam olduğu ve padişahın 'halifeliği' özellikle belirtilmesine rağmen, anayasa seçme ve seçilme yoluyla her dinden bütün tebaanın idareye katılmasını ve sınırlı da olsa yürütme erki üzerinde temsili organlar vasıtasıyla denetimini öngörüyordu ve böyle bir görevi ilk defadır ki gayrimüslimler de üstleniyordu. 1876 Anayasası bir İslam ülkesinde ilk defadır ki laik devlet düzeninin temellerini hazırlayan bir belgedir. Esasen daha 1839 Tanzimat Fermanı'nda, İslam dininin üstünlüğü vurgulanıyor. Müslümanların menfaat ve refahının sağlanması için yapılması gerekenler sıralanıyor ise de, devletin dinî gruplara dayanan ve homojen olmayan yönetiminin ılımlı bir tasfiyesi de göze çarpıyordu. Açık yargı, tebaanın eşitliği ve gayrimüslimlere daha fazla kamusal hak ve ödevler verilmesi askerlik ve memuriyet fermanın belirgin bir niteliğidir.[14] Şeri karakterine rağmen, ferman sayesinde Batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defadır ki İslam toplumunun içine giriyor ve düalist bir yapı geliştiriyordu.

İkinci Meşrutiyet dönemi, bir bakıma anayasa değişikliklerini göz önüne aldığımızda laiklik yönünden bir ölçüde gerileme sayılsa da,* genelde II. Meşrutiyet laikleşme yönünden bir geçiş dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemde çıkarılan bazı kanun ve kararnameler, bazı uy-

14 S. M. Arsal, 'Tanzimat ve Laiklik', *Tanzimat* I., İstanbul Devlet Basımevi, 1940, s. 59-95.

* Şeriata bağımlılık ilkesinin getirilmesi 1876'da bulunmayan bir hususun ilavesidir.

gulamalar düalist yapıyı güçlendirmiştir. 1913'te çıkarılan 'Kiliseler Kanunu' ve 1915'te çıkarılıp, kısa yetersiz uygulamadan sonra, mütakerede kaldırılan 'Hukuk-u Aile Kararnamesi' medenî kanuna doğru yaklaşan ve ilerde mantık ve cesaret sahibi radikal devlet adamlarını Medenî Kanun'u bir an evvel kabul etmeye zorlayan gelişmeler doğurdular. Nihayet Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ihtiyaç dolayısıyla, medrese talebesinin askerlik muafiyetinin kaldırılması ve daha önceden cizye-i şer'iyenin lağvedilerek gayrimüslimlerin de askere alınması gibi uygulamalar laikliğe yaklaştırıcı etkiler yarattığı gibi, aynı zamanda da idare ve toplum hayatında şer'i ve laik unsurların bir arada bulunmasından ileri gelen sancıları artırmışlardır.

Tanzimat'la başlayan uygulama laikliğe doğru bir gidiştir, ama, çelişki karışıklığın da büyümesine neden olmuştur. 19. yüzyıl düşünür ve yöneticisi gerekli reformları yarı İslamcı ve yarı Batıcı bir dilemma (ikirciklenme) içinde tasarlayıp, yürütmeye çabalamaktadır. Bu niteliği sadece Osmanlı toplumunun içinden çıkan İslam düşünürlerinde değil, bütün İslam ülkelerinin modernleşme taraftarı düşünürlerinde görüyoruz. Namık Kemal, Seyyid Ahmet Han, Cemaluddin Efgani, modernleştirmeyi kolaylaştıracak koşulların İslamdaki ictihad sistemi ve kurumu içinde mümkün olduğunu savunurlar. Her Müslüman bir ictihad ileri sürebilir. İslamın cemaati adına belirli bir kurulun ileri sürdüğü ictihad itiraz görmez veya çoğunluğun tasvibi ile karşılanırsa İslamî bir ictihaddır. Anayasal rejimi İslamî içma ve meşveret kuralı ve her yeniliği (hatta Batı hukukunun temel kurumlarının kabulünü bile) İslamî ictihad sistemi içinde mümkün gören ve böyle adlandırılan bu görüşler, düalist bir gelişmeyi önleyememiştir. Bu düalizm yeni düzenin eğitim sisteminde de ortaya çıkmaktadır.

Tanzimat'tan önce eğitim düzeninde bir ikileşme başlamıştı. Merkeziyetçi modern bir devlet kendi ideolojisini aşılamak ve ihtiyacı olan bürokrat kadroları yetiştirmek için, en azından yurttaşların din ve inanç farkını pek dikkate almayan tarafsız eğitim veren bir sistem kurmak zorundadır. Klasik dönemde her sınıf halk ve her dinî grup için, tamamıyla dinî eğitimin hâkim olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. yüzyıl başından itibaren orduda ve nihayet mülkî idaredeki modernleşme dolayısıyla laik niteliğe yakın modern eğitim veren okullar kuruldu ve bunlar dinî eğitim kurumlarının yanı başında ve onların aleyhine yayılıp, gelişmeye başladılar. Gayrimüslimler de ilkeğitime geçme ihtiyacını duydular. Osmanlı İmparatorluğu tebaaya adaletin iki çeşit mahkemede (şer'i ve nizamî) iki ayrı sistemdeki kanunlarla dağıtıldığı, eğitimin iki tür okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı (daha doğrusu birbiriyle çekiştiği), iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi halinde ömrünü tamamladı. Bunun idarî ve sosyal hayatta yarattığı sancıları, son nesil Osmanlı aydınları çektiler. II.

Meşrutiyet dönemi bu sancıyı dindirme çareleri öneren reçetelerle açıldı, fakat siyasî ve idarî kadrolar bu sancıyı dindirmeden perde kapandı.

Bu nedenle yeni Türkiye 1925'te tevhidi tedrisat ve 1926'da hukuk devrimiyle laik kurumların temelini radikal bir biçimde attı. Bu son Osmanlı asrının yarattığı ikiliği ortadan kaldırdı. 1928'de Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na laikliğin ilk olarak girmesi bu gelişmelerin bir sonucudur.

Laik düzene geçişle son Osmanlı asrındaki modernleşmenin yarattığı gereksinimlerden doğan yeni kurumların eskileriyle olan çatışmasının yarattığı kargaşanın ortadan kaldırılması hızlandırılmıştır. Laik dünya görüşü ve devlet düzeniyle modern toplumlara özgü siyasal yapıya, yönetim sistemine ve hukukî düzenin mükemmelleşmesine geçiş mümkün olmuştur. Aynı dili konuşan ve aynı kültürel mirasa sahip bir halkın mezhep ayrılıkları ve çatışması içinde yaşamasına son verilmek istenmiştir.

Tarihsel gelişim içinde, siyasal modernleşmenin ön şartı sosyal ve ekonomik gelişmedir. Ancak bu yeterli değildir. Ekonomik modernleşmeye girişi Türkiye kadar eski olan bazı Ortadoğu ülkelerinde (Mısır, İran) siyasal kurumlaşmaların ve ideolojinin ülkemizdekine göre çok daha geri düzeyde bulunduğunu ve nihayet aksaklıklarına rağmen Türk demokrasisi düzeyinde bir demokrasinin bu ülkelerde henüz bulunmadığını göz önüne getirdiğimizde, 20. yüzyıl başındaki Türkiye'nin değişmekte olan sosyal yapısının laik devrimlerinden etkilenip yönlendiği açıktır.

Türkiye'de siyasal modernleşmenin Batı toplumlarındakine benzer biçimde gelişebilmesi ve demokratik bir toplumsal mücadelenin varlığında laik ideolojinin önemli payı vardır. Tarihin belirli bir gelişme anında ideolojik bir değişmenin yapısal değişmelere hız verip, onları yönlendireceği çeşitli tarihsel örneklerle sabittir. 19. yüzyıldan beri değişmeye başlayan ve bu değişimin sancılarını çeken Türk toplumunda laiklik ve onunla bir bütün meydana getiren devrimlerin, sosyal-siyasal gelişmeyi hızlandırıcı etkiler yarattıklarını görüyoruz.

*Hilâfet ve Türkiye İslâm Devletinde Hilâfet**

Halife; kelime anlamıyla ardıl, *succesor* (*Nachfolger*) demektir. Bu anlamıyla, İslâm cemâatinde reis, yönetici ve Müslümanların peygamberinin vekili olarak kullanılır. Ancak, bu anlamların ve yetkilerin hangisine sahip olduğu tartışmalıdır. Hilâfet kurumu daha başından, yani Müslümanların peygamberi Hz. Muhammed'in (S.A.V.) vefatından beri (632 yılı) münakaşalı olan; mahiyeti ve meşruiyeti ise (*legitimity*) *İslâm* siyasal düşüncesinin başlıca sorunsallarından biridir. Bir başka deyişle, hilâfet *aslında teoride tartışmalı olan, fakat pratikte çözümlenen bir kurumdur.* Bununla birlikte, pratikteki problemler de hilâfetin tarihini en ilginç ve araştırmaya değer kılan bir yöndür. Bugün hilâfet kurumu lağvedilmiştir ve restorasyonunun pek mümkün olmaması da bu yanıyla ilgilidir.

Müslümanların kutsal kitabı *Kur'an*'da (vahiy) halife sözü birkaç kere geçer. Fakat bu, daha çok Hz. Âdem ve Hz. Davûd gibi peygamberler için bildirilen bir niteliktir. Hz. Âdem için (*Kur'an*, II 30), meleklerin ardılı ve Allah'ın yeryüzündeki nizâmını sağlayan, onun adına hükmeden; Hz. Davûd (*Kur'an* XXXVIII, 26) için ise, 'Allah'ın onu insanlara hakikati anlatmak için, Allah'ın yolundan ayrılmamalarını sağlamak için (halife) olarak gönderdiği' bildirilmektedir. Müslümanların tarihinde ilk halife olan Ebubekir, Allah'ın halifesi unvanını reddeder ve "Ancak hazır olmayana halife olunur," der. Ebubekir'in halife unvanını kullandığı şüphelidir (Caetani, Annali İslâm anno II, 63/11'den naklen Wensinck-J. H. Kramers, *Handwörterbuch des İslâm*, 1941, s. 251). Kendisinden sonra gelen halife Ömer ise, Resulullah'ın halifesi unvanını Ebubekir'e bir saygı gösterisi olarak reddeder ve 'emîr-ü'l-mü'minîn' unvanını benimser. Bununla birlikte, İslâm tarihinde halifetu'llah unvanını Hasan bin Sabit bir şiirinde halife Osman için kullanmış, Emevî hükümdarı Abdülmelik ise, muhtemelen Bizans protokolüne özenerek bu unvanı almıştır. Abbasî halifelerinden el Memun (9. asır) bu unvanı zaman zaman kullanmıştır. Asıl ilginci, el Nâsır (1180-1225) Selçukî denetimi altında zayıf bir iktidar sahibi olarak bu unvanı kullanmıştır. El Nâsır'ın unvanına 'Kaffetül Müslimîn' sözünü de eklemesi,[1] onun bu makamı neredeyse üniversal bir dinî makam olarak yorumlamasıyla ilgili olmalıdır. Ancak, bunu bir papalık niyabeti, ilâhî makam anlamında almamalıdır. İslâm cemâ-

---

* Türkiye Günlüğü, sayı: 31, (Ankara 1994), s. 25-31.

1 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, University of Chicago 1988, s. 44-45.

atinde bu anlamda bir klerikalizm, bir ruhanî sınıf ve kurum yoktur.

İslâm cemâatinin liderliği meselesi, daha başlangıçta muhtelif siyasî gruplar arasında mahiyet ve meşruîyyet açısından münakaşalı olmuştur. İslâm hukukçuları (fukaha) ve siyaset teoricilerinin hilâfet kurumuna bakışları üç kategoride toplanabilir ki; bu görüşler, büyük ölçüde halife Hz. Ali ve Şam valisi Muâviye arasındaki Sıffin Savaşı'ndan (M. 657) sonra şekillenip ortaya çıkmıştır.

a) Hilâfetin Kureyş kabilesinden birine (Hz. Peygamber'in kabilesi) ait olması gerektiğini İslâm siyasî doktrininde en etkili biçimde el Maverdi *el Ahkâmu's Sultaniyye* adlı eserinde savunur. Bu eserde, halifede bulunması gereken şartlar da sayılıp tartışılır. Askerî ve idarî kabiliyet, cesaret ve fazilet, vücut ve ruhça sağlık, yeterli bilgi sayılan şartlar arasındadır. İslâm-doktrini 'hilâfet' ve 'imâmet'i kadınlara yasaklamış gibi görünüyor. Ancak, bu konuda *Kur'an*'da aykırı bir hüküm yoktur. "Eğer Sabâ melikesi örneğini alırsak kadınların liderliği üzerinde düşünülebilir de..." görüşü son zamanın modernistleri tarafından ileri sürülmektedir (Süleyman Ateş).

b) İkinci görüş hilâfetin, daha doğru deyimle imâmetin peygamber soyuna, yani Ali ibn Ebu Talîb ile peygamberin kızı Fatıma'nın torunlarına (ehl-i beyt'e) ait olmasıdır. Bu görüşün taraftarları, yani Şîa fırkası, hilâfetin Müslümanların peygamberi tarafından veda haccından sonra, onun damadı ve kuzeni Hz. Ali'ye verildiğini ileri sürerler. Devrin İslâm ulemâsından el Şehristanî bu görüşleri bildirir (*Kitabu'l-milel vel- nihal*).

c) Üçüncü grup, Sıffin Savaşı ve Hakem olayından sonra, iki tarafa da (yani Muâviye veya Ali) katılmayan ve bundan dolayı Haricî (dışta kalan) diye adlandırılan görüş sahipleridir.[2] Onlara göre, halife İslâm cemâatinin lideridir ve seçimle gelmelidir. Soyluluk veya Kureyş kabilesinden olmak şart değildir. Dindar, bilgili, liderlik vasfına sahip bir Müslüman; gayri Arap veya bir köle dahi olsa halife seçilebilir. İdaresi ahlâk ve fazilete dayanmayan, şeriattan ayrılan bir halîfe azil ve hattâ idam bile edilebilir. Bu radikal görüş aslında sanıldığından daha uzun zaman yaşamıştır ve zamanın modernist İslâm akımları içinde de yeniden yoruma tabi tutulmaktadır.

Hilâfetin Muâviye'den itibaren bir irsî monarşiye dönüşmesiyle, siyasî iktidara itaat ve Şam halifelerinin meşruîyeti meselesi söz konusu oldu. Burada konunun asıl odak noktası bîat, yani halifenin meşruîyetini tanıma, cemâat ile hükümdar arasında bir akid gibidir. İslâm fakihleri Ebu Ya'la el Furra *'el Ahkâmu's- Sultâniyye'* ve Belazurî *Ensâb* adlı eserlerinde *'bî'at'* işlemini bu şekilde formüle etmişler ve bu büyük ölçüde kabul edilmiştir.[3] İslâm monarşisinin karşısında olan veya onu destekle-

---

2 Bu görüşleri özet halinde Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, s. 184-189'da bulabilirsiniz.

3 Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991, s. 191.

yen veya bitaraf kalan akımlar vardır. Mürcîe akımı, anarşiye karşı otoriteyi tercih ettiği için, hükümdara itaati ve imamet ve hilâfet makamındaki kişinin kötü ve adaletsiz davranışları için hükmün kıyamet gününe bırakılması gerektiğini ileri sürüyordu. 9. milâdî asırda İslâm felsefesinin hellenizasyonu demek olan *'mutezîle'* akımı mensupları, hilâfetin monarşik teşkilâtlanışına karşı tartışmada tarafsız veya suskun siyaset takip ettiler. Bazı radikal akımlar ise, daha önceki Haricîlerin görüşünü benimseyerek; halifenin adaletsiz olduğu takdirde azlinin gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nihayet Emevî hanedanı bir kıyam ile görevden uzaklaştırılmıştı. İslâm ulemâsı genellikle Ebu Hanife örneğinde olduğu gibi, otorite ve devletin dışında kalmayı ve tenkit ve doğru yolu gösterme görevini benimsemişlerdir. Abbasîler devrinde teoride İran asıllı İbnu'l-Mukaffa'nın başı çektiği bir akım hilâfetin yetkileri ve konumu itibariyle eski İran monarkları gibi olmasını önermektedir. İmam-ı azam Ebu Hanife gibi fakihler bu görüşü engelleme gayretindeydiler.

Tarihi itibariyle Şam'daki Emevî halifeleri emîr-ül-mü'minîn olarak imparatorluğun bütün ordularının ve idarenin başıdır. İmam olarak İslâm cemâatinin ibadet esnasında adına hutbe okunan lideridir. Abbasî devrinde (750'den itibaren) İslâm peygamberinin akrabası olan bu aile halîfenin aynı titulatürü ve ihtişamı daha parlak bir biçimde sürdürmesini de sağladı ve monarşik yapı buna rağmen daha münakaşasız olarak kabul edildi. Bu devirde Arap olmayan İranlı ve Türk gibi unsurlar orduya ve idareye daha çok girdi. Aynı zamanda siyasal teori, felsefe ve ilimlerde de kozmopolit kadrolar söz sahibi oldu. İmparatorluk monarşik bir sistem içindeydi ve kalabalık bir kâtib grubundan çıkan İbnu'l-Mukaffa gibileri rejimin meşruiyetini formüle ediyorlardı. Ancak bir taraftan imparatorluk parçalanmaya da başlamıştı. Ağlebiler (Tunus), Samanîler, Tahirîler (Horasan) gibi bu yeni siyasî güçleri tanımak zorunda kalan Bağdad halifeleri, bir tür bağlantıyı devam ettirmek için bu yeni hükümdarlara emîr-ülümerâ gibi unvan ve beratlar veriyor. Nihayet 11. asırda Buveyhî ve Selçukî örneğinde görüldüğü gibi 'sultanlık' müessesesi ortaya çıkmıştı. Burada artık halifenin siyasî hiçbir otoritesi yoktur. Ona (Buveyhî veya Selçukî sultanına) sultan olarak vekâlet vermiştir ve dinî bir lider konumundadır. Bununla birlikte Abbasî döneminde halife unvanı ve hilâfet kurumu da rekabetten kurtulamadı. Milâdî 928' de, Endülüs Emevî hükümdarı III. Abdurrahman 'halife' unvanını benimsedi. Nihayet Mısır Fatımîleri 12. asrın sonlarında (1171) Sultan Selahaddin tarafından ortadan kaldırılana kadar Abbasî halifesinin en büyük rakibiydiler. Hz. Ali ve Fatıma soyundan geldikleri için kendilerini Şiî mezhebin koruyucusu ve ehl-i beyt mensubu olarak gerçek halife ve imam ilân etmişlerdi. Hattâ unutmayalım, bugünün İslâm dünyasının ünlü merkezi el Ezher Üniversitesi'nin kuruluşu da bu devirdedir ve Şiî

siyaset ve imamet görüşünü işlemek ve yaymakla göreve girmiştir.

1256 yılında Hülâgü, Bağdad'ı istilâ ve halife el Mustasîm'ı idam ettirene kadar da, Abbasî halifeleri otoriter bir idarenin ve tahtın üstünde değillerdi. Buveyhî hanedanı (ki Şiî olmalarına rağmen, halifeyi nüfuz ve idareleri altında yerinde bırakmayı tercih ettiler) ve onlardan sonra da Selçukîler aynı durumu devam ettirdiler. Sonuncular Sünnî mezhebin sadık hamîleri olarak Bağdad halifesi ile ilişkileri kendine özgü bir saygı gösterisi ve perde arkası otorite ilişkileriyle sürdürmüşler ve 'sultanu's- selâtin' yahut 'şehinşah' gibi bir unvanı kendi imparatorluklarının Küçük Asya'daki vassâllarıyla olan ilişkilerinde de ustalıkla kullanmışlardı.[4] Fakat Hülâgü'nün kanlı istilasından sonra Abbasî hanedanının iki üyesi Memlûk Sultanı Baybars'a sığındılar 1261 yılında birincisi, ardından 1262'de diğeri halife olarak ilân edildi. Ama Memlûk sarayındaki Abbasî halifeleri bir daha Kahire'den Bağdad'a dönemedikleri gibi; durumları da Mukaddes Roma-Germen imparatorunun yanında ve Avrupa saraylarında gezinen, Kudüs düştükten sonraki Kudüs kralından daha farklı değildi.

Abbasî egemenliğinin Hülâgü'nün Bağdad'ı istilasıyla kanlı biçimde sona ermesi ve ailenin son fertlerinin Mısır Memlûkleri yanına sığınmasıyla başlayan yeni dönemde; 'hilâfet' unvanı aslında muhtelif bölgelerde hüküm süren bazı Müslüman hükümdarlar tarafından kullanılmıştır. İki asırlık bir dönem içinde, yeni tarihî tetkiklerle sayısı artabilecek bazı örnekler verelim. Meselâ 1271'de Sivas'ta inşa ettirdiği medresede III. Gıyaseddin Keyhusrev kitabede kendisi için 'halife' ve 'hakan' unvanlarını kullanır. Bu dönemde bir parçalanma geçiren İspanya'daki Müslüman devletçiklerinin hükümdarları da bu unvanı ayrı ayrı benimserler. 1500-1510 yıllarında Orta Asya'da hüküm süren Özbek hükümdarı Muhammed Şaybanî tahtından hilâfet makamı olarak söz eder.[5] 16-17. asırlarda Osmanlılar dışında tek Sünnî hanedan ve devlet olan Hind-Babür devletinde, Ekber Şah'tan beri merkezlerinden 'Dâr-ül-hilâfet' diye söz edilmektedir. Osmanlıların aksine Ekber'in altın sikkesinde de bu unvana rastlanır.[6] Esasen Abbasîlerden sonra 'sultan' unvanı hâkimiyet ve hâkimiyetin menşeînin Allah'dan geldiğini gösteren bir unvandır. İlhanlı hükümdarı Gazan Mahmud Han 1260 Ayn Callut Savaşı'ndan sonra fethettiği Şam'da bu görüşü açıkça ilân etmiş; sultanlığın Allah vergisi olduğu ve Mısır'daki halife ve Memlûkîlerin tasdikini gerektirmediği-

---

4 V. V. Bartold, 'Halif i Sultan', *Soçinenija*, VI, Moskova 1936, s. 30-31.

5 T. Arnold, *a.g.e.*, s. 116, 118; C. Huart, 'Epigraphie Arabe d'Asie Mineure', *Revue Semitique*, c. III, s. 369.

6 Arnold, *a.g.e.*, s. 159; S. Lane-Poole, *Catalogue of Indian Coins in the British Museum*, The Moghal Emperors, London 1886, s. LXXXIII.

ni söylemiştir. Bu dönemde artık hilâfet ve Kureyş arasındaki bağlılık ve zorunluluk da siyasî literatürde açıkça gereksiz görülüyordu.[7]

Osmanlı Devleti ve Hilâfet

Kuşkusuz bu durumun devamı, siyasî şartlar ve coğrafyadaki değişimle başka bir mecraya girdi. 15-19. asırlar boyu İslâm camiasının en güçlü temsilcisi Osmanlı Devleti'nde hilâfet kurumunun durumu neydi, böyle bir kurum başından beri var mıydı? Yeni çağlar tarihi boyunca Avrupa medeniyetiyle en yoğun temas ve çatışma içindeki bu toplum ve devletin Batı kurumları karşısındaki direnci ve Osmanlı kurumlarının değişen dünyaya göre biçimlenmesi söz konusudur. Hilâfet, Osmanlı asırlarında Avrupa siyaseti ile olan ilişkilerin ağırlıklı etkisi altında yeniden bir biçimlenme geçirecektir. I. Selim'in Mısır'ı fethiyle hilâfeti aldığı, daha çok sonraki tarihlerde ortaya atılan ve zamanımızda okul kitaplarına kadar giren bir iddiadır. Bu iddia, aslen bir Osmanlı Ermenisi olup, sonra İsveç tabiyetine geçen ve İsveç'i diplomat olarak İstanbul'da da temsil eden mütebahhir (erudite) tarihçi Mouradgea D'Ohhson'un Osmanlı kaynaklarının tetkikiyle ve Osmanlı ketebe takımı ve hukukçularıyla olan münasebet ve tartışmalarla kaleme aldığı ünlü eserinde ileri sürülmüştür. *Tableau General de Empire Ottoman*'da ortaya atılan, 'bu devralınan hilâfet' olayı sonraları da çok tekrarlanmıştır. Muhtemelen, d'Ohhson bu olayı naklederken, temasta bulunduğu Osmanlı hukuk ve devlet adamlarının telkinlerinin etkisi altında kalmıştır. Gerçekte Osmanlı hükümdarlarının I. Selim'den önce de zaman zaman hilâfet unvanını kullandıkları görülmektedir. Meselâ II. Mehmed (Fâtih) kanunnâmesinin dibacesinde bu unvanı kullanmıştır. II. Bayezid'in de bu unvanı kullandığı tarihçi İbn-i Kemal tarafından ileri sürülmüştü.[8] Ama şunu ehemmiyetle belirtmelidir ki, Osmanlı hükümdarları İslâm dünyasındaki üstün durumlarını Hac yollarına hâkim olmak, Şam-Hicaz koruyuculuğunu üstlenmekte görmüşlerdir. Nitekim, hocamız Prof. İnalcık daha II. Mehmed'den itibaren Osmanlı hükümdarlarının Memlûkler karşısında bu göreve talip olduğunu belirtir. Bu temsilî bir otoriter görev ve unvandır ve İslâm âlemi karşısında sadece hilâfet unvanından daha yüceltiçidir, I. Selim'in 1517'de kesinlikle üstlendiği 'Hâdim-ül-haremeyn-üş-

---

7 Arnold, *a.g.e.*, s. III; Mufaddal ibn Abi'l Fedaîı, *Histoire deş Sultans Mamlouks*, çev: E. Blochet, s. 483'ten nakil.
A. Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, 1868*, Leipzig 1961, Hildesheim, s. 414, Ebubekr Bakillanî'nin görüşleri.

8 H. İnalcık, *II. Mehmed, İ.A, VII*, 514 s. 514; İbn-i Kemal, *Tevârih-i Âlî Osman, 7.* Defter, yay. Şerafettin Turan, T.T.K. Ankara 1991, s. 233 ve 235 (II. Bayezid'den, hazret-i Hakan-ı saîd Sultan Bâyezid hanın hilâfet zamanında...; Fatih'in Bosna seferinden söz ederken de bu unvanı kullanır).

Serîfeyn (Mekke ve Medine hizmetkârı) unvanının nedeni anlaşılıyor; o bunu kullandı ve hutbede okutturdu. I. Selim'in bunun dışında hilâfeti törenle ve beratla devraldığına dair çağdaşı Osmanlı ve Şark kaynaklarında bir malûmata rastlanmaz. Osmanlı kançılaryasının örnek metinlerini içeren Feridun Bey'in *Münşeat* adlı eserinde evvelki sultanlar gibi Kanunî Süleyman için de bu unvanın kullanıldığı görülür (Halîfe-i Rûyi Zemîn veya Halîfe-i Müslimîn gibi). Devrin protokoler vesikalarında, meselâ Sadrazam Ayaş Paşa'nın İmparator Ferdinand'a yazdığı nâmede I. Süleyman'dan 'hâledet hilâfetehu' gibi *invocatio* (duâ) ile söz edilir. Ancak şunu belirtmelidir ki, Sultan Süleyman da bu unvanı her zaman kullanmış değildir.[9]

Hilâfet müessesesi herhalde on üç asırlık tarihi içinde en zor ve ilginç dönemini 1919-1924 Türkiye'sinde yaşamıştır. 1919'da Anadolu'da işgal kuvvetlerine karşı mücadele, 'Hilâfet ve Saltanatı Kurtarmak' sloganını ihmal etmiyordu.

Eylül 1922'de zafer kazanılınca son sultan VI. Mehmed Vahdettin ülkeyi terk etti ve saltanat makamı, Ankara'daki Büyük Millet Meclisi tarafından, veliahd Abdülmecid sadece halife seçilerek (18 Kasım 1922) lağvedildi. Saltanatın ömrünün çok uzun olmayacağı, aslında 23 Nisan 1920'de, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara'da toplanırken telâffuz edilmiyorsa dahi, hissediliyordu. Ancak, hilâfet kurumu meb'ûsların zihinlerinde ve gönüllerinde aynı şekilde mütâlâa edilmiyordu. Hilâfetin kaldırılmasıyla biten bu dönem, millî mücadeleyi yürüten kadrolar arasında bile derin görüş ayrılıklarına, mücadele ve gerilime, kopma ve yurtdışına ilticalara sebep oldu. Meclisin, saltanat lağvedilince, 18 Kasım 1922'de veliahd Abdülmecid Efendi'yi sadece halife olarak seçmesi niçin önemliydi? 1.300 yıl içinde ilk defa bütün milleti temsil eden bir şûra halifeyi seçiyordu. Bu İslâm'ın ilk asrında Haricîlerin önerdiği sistemin garip ve değişik şartlar altında gerçekleşmesiydi adeta. Vakıa bu halifenin, siyasî iktidarı yoktu. Ömrü uzun olmayacaktı. Mısır Ezher ulemâsı ve Hind Müslümanları hilâfet komitesi bu seçimi onayladıklarını bildirdiler. Ayrıca Kırım'dan gelen bir heyet, Rusya Müslümanları Kongresi adına da cuma namazı hutbesi için halifeye müracaat etti, yani onu tanıdı.[10]

Şüphesiz siyasî iktidara sahip olmayan ve iktidar araçlarını kullanamayan bir halifenin durumu 1924 Şubat ve Mart aylarından çok önce tartışılmaya başlanmıştı. Hilâfetin muhafazasını isteyenler bile, Ankara'daki iktidar ile İstanbul'daki hilâfet arasındaki ilişkilerin geleceğini

9 L. Fekete, *Einführung in die Osmanisch-Türkische Diplomatik*, Budapeşte 1926, s. 3-5, Tafel; *Feridun Bey Münşeatı II*, s. 63-67.

10 Mete Tuncay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, Ankara 1982, s. 70.

kesin bir biçimde tarif edemiyorlardı. Hatırlayacağımız üzere... tarihteki örnek, Abbasî halifelerinin son zamanları ve Memlûk hanedanıyla Mısır'da olan ilişkilerinin durumuydu. Ama bu örnek; saltanatın kaldırılmasından sonra Osmanlı hanedanı ve yeni cumhuriyet arasındaki ilişkileri modern bir dünyada ayarlamak için bir model olamazdı. Diğer yandan hilâfet kurumu dış dünyada, özellikle Hind Müslümanları açısından şimdi başka türlü bir önem kazanmıştı. Hattâ bu kurum tarihte görülmeyen bir nitelemeye ve yeni bir karaktere kavuşturulmak isteniyordu. 'Hilâfet-i İslâmiye' kavramı burada tartışılmaya açılmıştı.

Halifenin tahta çıkışı, bir hükümdârınkinden farklıydı. Eyüb Sultan Camii'nde kılıç kuşanma (yani bir nevi taç giyme) töreni yapılmadı. Topkapı'da Mukaddes Emanetler ziyaret edildi. Hattâ dua, Türkçe okundu, 24 Kasım 1922 günkü bir törende halifenin Arap âlemiyle ilgisi kalmadığını Türkçe dua okunmasıyla izah eden E. G. Mears gibi yazarlar vardır.[11] Halife seleflerinin sarayında ikamet ediyordu. Cuma selâmlık törenleri yapılıyordu. Bu cuma selâmlıkları az zamanda çeşitli yorumlara ve halife Abdülmecid'in saltanatı özlediği dedikodularına neden oldu.

Kemalist iktidarın, hilâfeti saltanatın bir uzantısı olarak gördüğü ve iktidara tam sahip olmak için bu kurumu kaldırmak istediği, o günden bugüne literatürde ve siyasî mahfellerde hep tartışılmış, ileri sürülmüştür. Bizzat İslâmcı hareket ve düşünce ile ilgisi olmayan siyaset bilimci ve tarihçiler, meselâ Mete Tuncay da bu görüşü ileri sürmüşlerdir.[12] Fakat Kemalist iktidarın hilâfeti, laik cemiyet kurulması için kaldırdığını ileri süren bir siyasî söylem veya açıklama da ortaya çıktı. Hilâfet kurumu üzerinde tartışmalar 1924 Şubat ve Mart aylarından çok önce başlamıştı. Daha 1923 yılında, Seyyid Bey'in *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi* adlı risalesi, hilâfet kurumunun İslâm itikadı ile bağlantısı olmadığını savunur.[13] "Hilâfet dinî değil, dünyevî ve siyasî bir kurumdur," der. Daha sonra kanunun mecliste müzâkereleri sırasında adliye vekili olan bu İslâm âlimi (aynı zamanda İzmir meb'ûsu) bir yıl evvel kaleme aldığı risaleye dayanarak hilâfetin ilgası gereğini muhaliflere karşı savunmuştur. Hükümet bu konuda kararlıydı. Cumhuriyet rejimi, hilâfeti siyasî iktidardan koparmıştı ve şimdi bu siyasî iktidarsızlık nedeni ile (aslında teoriye uygun olarak) hilâfeti ilga ve hanedanı yurtdışına sürme hazırlığındaydı. Hilâfete karşı siyasal söylemin en çarpıcı örneği, cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal'in (Atatürk) 2 Mart 1924'te meclise irâd ettiği nutukta görülür. Mustafa Kemal; Türkiye'de tedrisatın birleştirilmesin-

11 *A.g.e.*, s. 68
12 *A.g.e.*, s. 68-78.
13 Seyyid Bey, *Hilâfet'in Mahiyet-i Şeriyyesi*, Ankara, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, N.D. (1923), s. 10. Sonradan Seyyid Bey'in Meclis zabıtlarındaki konuşması (ayrıbasım) bir risale olarak yeniden basıldı.

den (yani dinî eğitimin kaldırılması ve yabancı okulların Maarif Vekâleti gözetiminde millî okullarla program uyumu sağlamasından) söz ediyor ve aile hukukunda ve vatandaş hukukunda Medenî Kanun'un getirileceğinden söz ediyordu. 1926'daki hukuk reformu gündeme gelmiş ve iki yıl önceden ilân edilmiş demektir. Hilâfetin kaldırılmasını takip eden zaman içinde dinî eğitim kurumları kapatıldı; İslâmî tarîkatlar dağıtıldı; tekkeler kapatıldı ve Kıyafet Kanunu çıkarıldı. Bu olayla muhtemelen kültürel ve laik bir değişim birbirine bağlanmış olarak bir radikal reform dönemine girildi. Kuşkusuz bütün bu olaylar sırasında bir millîyetçi hava da göze çarpıyor. 1924 yılının Mart-Nisan ayları boyunca kapatılan Fransız ve İtalyan mektepleriyle ilgili haberler gazetelerde tasvibkâr bir biçimde yer alıyordu. Geniş bir kitlenin geçmişteki kapitülasyon uygulamalarını tasvib etmediği açıktı. Fransız sefaretinin kapatılan Fransız okulları konusunda çekimser kaldığı ve matbuata bu yönde demeçler verildiği görülüyor.[14] 37 adet Fransız ve İtalyan mektebi kapatılmıştır. Bu 37 adet okul (7'si İtalyan) maarif müfettişlerinin bir günlük araştırması ile kapatıldı. Buradaki tepki, eski imparatorluğun İslâmî yapısı kadar, kozmopolit yapısına da yönelikti. Bu anlayış yerini Türkçü bir kavrama bırakıyor ve laisist bir ifade biçimi kazanıyor; laiklik ve Türk milliyetçiliği bir arada gelişiyordu.

Dinî eğitim kurumları tefrik edilmeden tenkit ve hücum konusu oluyordu. Fransız ve İtalyan rahiblerin okulları için *Vakît* gazetesi başmuharriri Mehmet Âsım, "Mektepler mabet değildir. Buralarda, dinî tasvir bulundurulamaz. Bunun vicdan hürriyeti ile alâkası da yoktur. Hele Fransa kendisi, mektep ile kiliseyi kaç zaman önce birbirinden ayırmıştır," diyor.[15] Rejim modern görüşlü, Müslüman din adamlarının yetiştirilmesi için Dârülfünûn (İstanbul Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi'ni yeniden kuruyor ve yeni bir ders programı tesbit ediliyordu. Açılış dersini Seyyid Bey veriyor, tefsir, kelâm, fıkıh gibi klâsik İslâmî ilimlerin adı tefsir tarihi, kelâm tarihi, fıkıh tarihi adını almıştır ve bol miktarda sosyoloji, psikoloji ve edebiyat tarihi gibi dersler ilâve edilmiştir.[16] Laisist bir akım birçok çevreyi sarmaktadır. 1924 yılı başlarında Selânik dönmesi (Sabbataist) ailelerin önde gelenlerinden Karakaş Rüşdü Bey dönmeliğin ne olduğunu açıklıyor ve artık Cumhuriyet Türkiyesi'nde bu gibi düşünce ve inanç gruplaşmasının yeri olmadığını söylüyordu. Ortalık hareketlenmiştir. Buna karşılık, 12 Ocak 1924 tarihli *Vakît* gazetesinde Musevî Hahambaşısı Bacarano, dönmeliğin ve Sabetay Zvi'nin kurduğu tarikatın muhalif bir Yahudi tarikatı olduğu konusunda demeç vermek-

14 *Vakît*, 9 Nisan 1924.
15 *Vakît*, 9 Nisan 1924.
16 *Vakît*, 8 Mayıs 1924.

teydi. Laiklik antiklerikal, fakat Türkçü bir tepkiyi de birlikte getirdi. Bir meb'ûs ismini vermeden 10 Mart 1924 tarihli *Vatan* gazetesinde, "İnkılâbın tamamlanması için gerekli olan işlem, patrikhaneler ve hahambaşılıkların da hilâfet gibi kaldırılmasıdır. İslâmi tedrisat kurumları gibi Rum, Ermeni, Musevî mektepleri de kapatılmalıdır," diyordu.[17]

Şüphesiz Osmanlı hilâfetinin son birkaç on yılı Hindistan Müslüman hareketinin tarihi ile iç ice geçen bir tarihî dönemdir. 'Hind Hilâfet Komitesi' genelde hilâfetin ayrılması ve cumhuriyet yönetimi ile (daha doğrusu Millet Meclisi hükümeti) birlikte var olmasını olumlu karşılamıştır. Sünnî Müslümanlar dışında Ağa Han ve Seyyid Emir Ali de bu tarz çözümü tebrik ve teşvik etmişlerdir.[18] Zaten Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında Hind Müslümanlarının ünlü liderlerinden Mevlâna Azad, Osmanlı hilâfetinin Avrupa emperyalizmine karşı Asya direnişini yönlendirecek bir kurum olduğu üzerinde duruyordu. O, hattâ M. 628 yılındaki Hudeybiye Barışı'nı örnek göstererek Hindu ve Müslümanların ittifak halinde bu harekete katılmaları önerisinde bulunmuştur. Eylül 1919'da 'Ali Indian Khilafat Conference'ta, Britanya mallarına boykot ilân edilmesi istenmiştir. Vakıa Gandhi burada, sadece barış şenliklerinin protestosuyla yetinilmesini istemişti, ama Pencab ve Bengal gibi yerlerde Müslüman hilâfet komiteleri 1929 yılı boyunca İngilizlere karşı iktisadî boykot teşebbüslerini sürdürdüler. Hindistan Müslümanları için, hilâfetin kaldırılması şüphesiz büyük bir sarsıntı oldu. Bir Hind Müslüman tarihçinin ifade ettiği gibi bundan sonra Müslümanlar artık Hind toprağında birlikte yaşadıkları diğer dinden kardeşleriyle kendi toplumlarının kurtuluşu için yol aramalıydılar.[19] Kanaatimizce bu anlayış ve strateji Hind Müslüman liderleri arasında da yerleşmeye başlamıştı. Bizzat Mevlâna Azad'ın bundan sonraki hayat ve siyasî kariyeri bunun bir örneğidir.

Son Osmanlı halifesi Abdülmecid ve hanedan üyeleri çok kısa zaman içinde yurtdışına çıkarıldılar. Maddî ve manevî sıkıntılar içinde uzun bir sürgün hayatı başladı. 9 Mart 1924 tarihli gazeteler Mısır kralının hanedan üyelerini mülteci olarak kabul etmediğini yazıyordu. Bu arada Irak ve Mavera-ı Şarîa (Transjordan) Kralı Hüseyin'e hilâfet teklif edildiği, bunu kabul ettiği bildiriliyordu. Fakat İslâm âlemi Şerif Hüseyin'in hilâfet iddiasını ciddiye almayacaktır, *Vatan* gazetesi başmuharriri Ahmed Emin (9 Mart 1924), hanedan üyelerinin sürgünü için, "Bu insanlara acımalıyız, ama işin esasını unutmayalım," diye başlayan yazısında, 'hanedanın Türkiye'ye yaptığı kötülük ve yüklediği borçlardan' söz ediyordu.

---

17 *Vatan,* 10 Mart 1924.

18 Mete Tuncay, *a.g.e.,* s. 76-77.

19 Mushiru'l-Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India,* Yeni Delhi 1991, s. 129-130 ve 172-173.

Benzeri yazı ve mektuplar ve taşra gazetelerinden yapılan iktibaslar gazetelerde yer alıyordu.

Son halife Abdülmecid sıkıntılı sürgün hayatından sonra 1944'te Paris'te öldü. Naâşının Türkiye'ye nakli uzun görüşmelerden sonra Demokrat Parti devrinde de imkânsız görüldü. Nihayet 30 Mart 1954'te Medine'de Müslümanların peygamberinin civarına Cennet-ûl-Bakî mezarlığına nakledilip, gömüldü. Suudîlerin halihazır geleneklerine göre kendisi için gösterişli ve yazıtlı bir mezar yapılamadığından, bugün kabrini tam olarak tesbitin mümkün olmadığı söyleniyor.[20]

20 Murat Bardakçı, *Son Osmanlılar, Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü*, İstanbul 1991, s. 49.

19. Yüzyılda Heterodox Dinî Gruplar ve Osmanlı İdaresi*

Osmanlı İmparatorluğu'nda 'millet' şeklinde örgütlenmenin ne demek olduğunu biliyoruz. 'Ehl-i kitab' veya 'zımmî' statüsü altında İslâmın tanıdığı farklı inanç toplulukları; özel statü, özel idarî-malî düzenlemelerle idare edilirdi. Ruhanî sınıfları ve yöneticileri belliydi, inançları açıktı ve sadece dinî değil, dünyevî işleri de ruhanî liderlerine bırakılmıştı.

Bu arada inançlarını belli etmeyen, gizlenen veya daha ilginci, devletin inançlarını bilmezlikten geldiği gruplar da vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı Hıristiyan gruplar vardı ki (*Chrypto-Christians*), bunlar asıl dinlerini gizlerlerdi. Bunları bazı araştırmalardan biliyoruz. Şahsen Tanzimat döneminde bu gibi bazı gizli Hıristiyan cemâatlerin Trabzon, Girit, Makedonya bölgesinde hakikî inançlarını açıkladığını ve ilginç biçimde bunların toplumsal reaksiyonla pek karşılaşmadığını bir makalemizde ele aldık.[1] Şüphesiz gizli cemâatlerin içinde en ilginci; iyi incelenemeyen ve mensuplarının ritüelini, akîdesini ve ibâdet şekillerini açıklamadığı topluluk Sabetaistlerdir. Dönme denen bu grup hakkında bir mensubu tarafından son zamanlarda bazı makaleler yazılıyor.[2] Osmanlı İmparatorluğu, en kalabalık dinler konglomerasıydı. Tanınan, kurumlaşmış din ve mezhebler kadar; kendini gizleyen, resmen tanınmayan, ancak komşu cemâatlerin tanıdığı inanç veya ritüellere sahip gruplar da vardı. Bunların bazısı tarihin akışında eridi gitti, bazıları ise aksine yaşıyor ve zamanımızda hayli önemli kültürel siyasî rol oynuyor. Sözü edilen cemâatler İslâm dini içinde kategorize edilirken rafizî (heretik) olarak adlandırılır; gene bazı yazarlar tarafından da yanlış olarak 'haricî' ismiyle anılan gruplardır. Devlet bunları gayrimüslim diye görmez, ama ulemâ ve bazen halk kendi dışında değerlendirir. Malî ve idarî alandaki uygulamalar Müslüman Sünnî cemâatten farklı değildir. İdarenin bu gruplar hakkındaki görüş ve yaklaşımı farklıdır. Bu farklı görüşü de ba-

---

* İslâm Araştırmaları Dergisi, I/1 (İstanbul 1996, 67, s.63-68.)

1 İ. Ortaylı, 'Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları', *Tanzimat'ın 150. Yılı Uluslararası Sempozyumu*, TTK. 1989 Ankara, TTK. 1994, s. 481-487.

2 Ilgaz Zorlu, 'Atatürk'ün İlk Öğretmeni Şemsi Efendi', *Toplumsal Tarih*, Ocak 1994/1, s. 59-60; "Sabetaycılık ve Osmanlı Mistisizmi", *Toplumsal Tarih* 1994/10, s. 22-24; 'Sabetaycılar 1-2', *Tiryaki*, sayı 2, 3, İstanbul 1994, s. 44-47.

zen açıklar, bazen de açıklamazlar. Arşivlerdeki resmî yazışmalar ve bazı tarihçi ve ulemânın görüşü ele alınırsa, İslâma bağlı heterodox gruplar için 19. yüzyılda ilginç görüş ve uygulamalar vardır.

Sözünü edeceğimiz üç grup Suriye-Lübnan-Filistin'de kalabalık bir grup teşkil eden, iyi teşkilâtlanmış, Arabca konuşmalarına rağmen, artık âdeta ayrı bir ethnie olarak yaşamını sürdüren Dürzîler; Kuzey Irak ve Güneydoğu Anadolu'da yasayan Yezîdîler ve Anadolu ve Rumeli'nin her yerinde yaşayan Alevîler ve bazen Alevî diye anılmakla beraber, Suriye-Antakya bölgesinde yaşayan Nuseyrîlerdir. Bu gruplara devletin bakışı ve idare ile olan ilişkilerinde hukukî, idarî, malî uygulama çok ilginçtir ve aslında birbirinden de farklıdır. Kuşkusuz bunlar gibi mütalaa edilmeyen ve kurumlaşan bir mezhep olan Şîa hakkında da Osmanlı idaresi imparatorluk dahilinde bazı karşı tedbirler almaktadır.

Son iki yılda arşivlerimizde, tasnif edilerek okuyucuya açılan 'İrâde-i Hususiyye' ve 'Yıldız Evrakı' fonları yeni bilgiler getirmektedir. Bunlardan bazılarının ışığında bu saydığımız toplulukların resmî çevrelerde nasıl mütalaa edildiklerini ele alabiliriz.

19. yüzyıl boyu Osmanlı idaresinin en çelişkili politikası Yezîdîler üzerindedir. Hiç kuşku yok ki, Osmanlı ulemâsı bunlara karşı yoğun bir ilgi göstermemiştir. Önümüzdeki bilinen ilk derli toplu deneme, 1892'de bölgede valilik yapan Mustafa Nuri Paşa'nın, *Abede-i İblis* adlı eseridir (İstanbul 1910). Eski İslâm ulemâsının meselâ İbn-i Teymîyye'nin *Mecmuatu'r Resaîli'l-Kübra*'sı gibi bunlar hakkındaki *tractatlar* ne kadar okunuyordu, bilmiyoruz. Ama hem Osmanlı ulemâsı, hem çevredeki halk Yezîdîleri Müslüman olarak mütalaa etmemiştir. İdare ise Yezîdîleri vergi, askerlik gibi konularda nasıl bir muameleye tabi tutuyordu? Ne İslâm, ne de gayrimüslimler gibi, diye cevab verebiliriz. Yezîdîlerden cizye-i şer-'iyye alındığına dair bir kayıt yoktur. Hattâ kendilerinin diğer Müslümanlar gibi askerlik yükümlülüğü de vardır. Bu hizmetin yerine getirilmesi bazen idare ile ihtilâflara da neden oluyordu. 7 Z 1277/17 Mayıs 1861 tarihli bir irâde Erzurum valisine ilginç bir emir veriyor; buna göre Rusya'dan Bayezid sancağına gelen 200 hane Yezidî halk, bedel-i âşar ve resm-i ağnam gibi vergileri veriyor. Ancak bunlar kura-ı şer'iyye ile askere alınmaktadır. Yezîdîler askerlikten muaf tutulmak istiyorlar. Bahaneleri ise, askerin mavi üniforma giymesi ve bunun mezheplerine aykırı olmasıymış. İrâde bunlara ayrı üniforma giydirilmesini, aksi takdirde muaf tutulup bedel-i askeriye öderlerse, bütün civardaki cahil Kürd aşiretlerinin de askere alınmasının zorlaşacağını bildiriyor.[3] (Cahil bir takım ekrâd ve aşâîre muafiyet için açık kapı bırakmak olur). Askerlik hizmeti yapan, kendilerinden cizye (*capitation*) alınmayan Yezîdîlerin, inançlarını terk etmeleri ise ihtida (*convert*) ve (şeref-i İslâm ile müşerref ol-

3 BOA, L, *MM*, no: 895, 7 Za 1277/17 Mayıs 1861.

mak), İslâmia şereflenmek diye zikrediliyor. 19. yüzyıl boyunca bunun örnekleri çok görülür. Yezîdîler için (ihtidâ) tabiri ısrarla kullanılır. Oysa diğer gruplar için tashih-i itikad (inancı düzeltme) tabiri kullanılırdı. 6 Ekim 1853/3 M 1270 tarihli bir irâde, Muş sancağında kaîn (oturan) Yezîdî taifesinden (grubundan) daha önce bazı adamlarıyla (müteallikatı) ihtida etmiş olan Ahmed Efendi'ye bir mükâfat (âtiyye-i seniyye) verilmesini emreder. Gene bu yıllara ait bir irâde ile Şehr-i Zor eyâletinde İslâm ile şereflenen (şeref-i İslâm ile müşerref olan) Şeyh Mustafa'ya 150 kuruş maaş tahsis edilir.[4] Sultan II. Abdülhamid devrinde bu uygulama devam etmiştir. Yezîdî aşireti ümerâsından (liderlerinden) Kastamonu'ya gönderilmek üzere Sivas'a getirilen Ali Paşa'nın ihtida ettiği ve aşiretinin dahi ihtida edeceği anlaşıldığından bu aşiretten Hamidiyye Alayları'nın teşkiline gayret edileceği,[5] bunun Sivas vilâyetinden telgrafla bildirildiği anlaşılıyor. (7 Za 1310/27 Kasım 1892 tarihli sadrazam tezkiresi.) Bu inanç değişiklikleri ne kadar samimidir? Anlaşılan bu Bâbıâlî'nin de sorunu değildi, huzursuzluk çıkmasın yeter, diye düşünülüyordu. Nitekim Midhat Paşa, Bağdad valisi iken (1872) Yezîdîleri askere almaya çalışmış, liderleri Mîr Hüseyin Bey'in ve etrafının 1200 imzalı dilekçesi üzerine bu işlemden vazgeçmiştir. Sultan Abdülaziz'in ayrıca Mîr Hüseyin Bey'i kabul edip 'kapı çuhadarı' unvanını verdiği biliniyor. Gene *Abede-i İblis* yazarı Mustafa Nuri Paşa bölgede valiyken, Laliş'teki kutsal ziyaretgâhı tamir ettirmiş.[6]

Benzer durumdaki Dürzîlerden de cizye gibi vergiler alınmaz ve kura-i şer'iyye usulü ile asker toplanırdı. 4 S 1278/1 Ağustos 1861 tarihli bir irâde, Cebel-i Duruz halkından Arabistan ordusuna asker alındığı halde, açıkça belirtilmeyen durum ve nedenler dolayısıyla o yıl asker alınmaması isteniyor.[7] Açıkça belirtilmeyen durum; o yılki Lübnan olayları, yani Dürzî-Marunî çatışması ve asayiş bozukluğudur. Dürzîler, Sünnî-Hanefî hukuku tatbik ettiklerinden kamu hayatında bir sorun teşkil etmiyorlardı. Fakat asıl önemlisi toplu oturmaları, iktisaden kuvvetli ve örgütlü ve savaşçı bir grup olmaları, Osmanlı idaresini onlara olumlu yaklaşmaya zorluyordu. Sözünü ettiğimiz tarihte Marunî-Dürzî çatışmaları yeni sakinleşmiş ve 9 Haziran 1861'de, Cebel-i Lübnan'ın yeni statüsü (*reglement organique*), büyük devletlerce tasdik edilmişti. Dürzîler güçlü bir baskı grubuydu. II. Abdülhamid devrinde Dürzîlerin Osmanlı sistemiyle bütünleşmeleri için okul açma faaliyetine hız verilmişti. 4 1315/2 Eylül 1897 tarihli bir padişah irâdesi Cebel-i Duruz'un nüfus

---

4 BOA, İ., *MV.*, no: 131213 M 1270/6 Ekim 1853; BOA, İ., Dahiliye, no: 17209.

5 BOA, *Yıldız Arşivi*, Hususî, no: 267-24: 7 Ca 1310/27 Kasım 1892 tezkire-i saniye, daire-i sadâret.

6 John S. Guest, *The Yezîdis*, KPI, New York 1987, s. 116, 138.

7 BOA, İ., *Dahiliye*, no: 32713, 4 S 1278/11 Ağustos 1861.

miktarına göre tesisi kararlaştırılan okulların bir an evvel açılmasını emrediyordu.[8]

Bâbıâlî, görmezlikten geldiği bu gibi rafizî (heterodox) gruplarla ise ilginç ilişkiler yürütüyordu. Bunlar 19. asırda Suriye'de Lazkiye ve Antakya'daki Nuseyrîler (Nuseyrîlere Alevî de deniyor) ve geniş ve dağınık olarak Anadolu ve Rumeli'deki Alevî topluluklardı. Babıâli Nuseyrîleri sadece heretique veya sapkın olarak görüyor; tabiî bu gruptan gayrimüslimler gibi cizye almıyor ve onları resmen bir gayrimüslim (millet) olarak görmüyordu. Şayet bunlar Sünnî olduklarını veya bu görüşü kabul ettiklerini söylerse, tashih-i itîkad (inancın düzeltilmesi) deyimi kullanılıyor. II. Abdülhamid devrinde buraya gönderilen propagandistler sayesinde Antakya ve İskenderun kazalarındaki (bölge) Nuseyrîlerin tashih-i itîkad ettikleri ve bunun için gereken yerlerde mektepler açılması için kabine (meclis-i vükelâ) kararı alınmıştı.[9] Burada dinî değil etnik bir bütünleştirme çabası da görülüyor. Resmî yazışma ve tutum dışında devlet adamları ve ulemâ Nuseyrîler hakkında ne düşünüyordu? Ulemâ ve idareci zümrenin mensubu olan eski ilmiyye üyesi, kazasker tarihçi Cevdet Paşa, Nuseyrîler hakkında oldukça garip bir ifade kullanır ve daha da ileri giderek, rakibi Fuat Paşa'nın kayınpederi ve ailesi Nuseyrî olduğu için, aileyi galiz bir ifadeyle, *Ma'rûzât* adlı derlemesinde hafife alır. *Tarih*'inin 1. cildinde Nuseyrîler için yaptığı yorum da böyledir; Beyruşşam, Lazkiye ve Trablus dağlarında yaşarlar der ve sevimsiz bir tasvirle bu faslı kapatır.[10] Verdiği bilgiler kısmen doğru, kısmen rivayettir. Dürzîlerle bazı benzerlik de kurar. Dürzîler ve Nuseyrîler özellikle görünüşte Müslümandırlar ve birbirlerine benzerler; ama itikatlarının derinliğinde önemli farklar vardır. Fakat bu kapalı toplumu, haliyle ciddî bir araştırmayla tanıması mümkün değildir. Nuseyrîler hakkındaki faslı şu cümleyle bitirir.. "Hafazan Allah'a min şurur-ı akaîdehum."

Bununla birlikte idare adamı bu görüşlerin dışında bir politika güder. Selim Deringil'e göre; 26 Haziran 1890 tarihinde Lazkiye (Latakia) mutasarrıfı Muhammed Hassa, İstanbul'a gönderdiği yazıda Sahvun bölgesi Nuseyrîlerinin Sünnî-Hanefî mezhebe geçtiklerini dilekçe ile bildirip, bu mezhepte eğitim için okullar ve camiler istediklerini, daha önce Markab ve Cebele bölgesi Nuseyrîlerinin de aynı şeyi yaptıklarını; bölgedeki Hıristiyan misyonerlerinin faaliyetine karşı acilen bu isteklerin karşılanması, gerektiğini belirtiyor. Bâbıâli de, misyonerlerin Nuseyrî liderlerini malî yönden desteklediğini, karşı tedbir olarak aynı şeyin

8 BOA, *İ., Hususiye*, no: 243/613, 1-4 R 1315/30 Ağustos-2 Eylül 1897.

9 BOA, *İ., Maârif* no: 67/804/1, 8 R 1311/19 Ekim 1893.

10 Cevdet, *Tarih*, c. I. 1309, s. 332-334; aynı yazar, *Ma'rûzât*, yay. Y. Halaçoğlu, İstanbul, 1980, s. 2.

yapılması gerektiğini düşünüyordu.[11] Nuseyrîlerin durumu, bölgedeki Hıristiyan misyonerlerin propagandası dolayısıyla devletin dikkatini çekiyordu.

19. yüzyıl boyu Nuseyrîler hakkında kullanılan ifadeler veya resmî yazışmalarda ortaya konan görüşlerin benzerine, Anadolu Alevîleri hakkında şahit olmak mümkün değildir. 19. yüzyıl Osmanlı belgelerinde Anadolu veya Rumeli'deki Alevî grupların ihtidâ(!) ettiklerine dair belgelere rastlamış değiliz. Muhtemelen bu konudaki suskunluk, devletin Alevî grupların farklı ritüelini görmezlikten gelmesi ile izah edilebilir. Nitekim, imparatorluk coğrafyasını âdetleri ve inanç gruplarıyla tanıyan Ahmed Cevdet Paşa, birçok din ve mezhep üzerinde bilgi verip yorum yaptığı halde, Alevîlik konusunda susmayı tercih etmiştir. Bu suskunluğun muhtelif sebepleri vardır. 19. yüzyılın idarecisi herhalde konuyu görmezlikten geliyordu. Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne ait irâdelerde II. Abdülhamid devri boyunca Alevîlerle ilgili bir tek kayda rastladım; (4 Ekim 1898) tarihinde Akçadağ kazası (Malatya) Domkili köyünde Sünnîler ve Alevîler arasında vuku bulan mukâtele (karşılıklı öldürme) hakkında adlî tahkikat yapılmasından vazgeçilmesi, nazırın tezkiresiyle emrediliyor.[12] İlâve edelim ki; Şemseddin Sami, Kamûs-ül- a'lam, c. 1., s. 226'da 'Ağçadağ' maddesinde, bölge Mevtlerinden hiç söz etmiyor. Burada geleneksel suskunluk ve mezhep arası gerginlik ve tarafların birbirini dışlama tutumunu örtbas etme ve görmeme eğilimi görülüyor. Adliye Nezâreti'nin politikası da Cevdet Paşa'nın suskunluğundan farklı değildir. Kaldı ki, Cevdet Paşa çok uzun yıllar Adliye Nâzırı olmuş ve muhtemelen bu konudaki politikayı da tesbit etmiştir. Bu konuda 19. asırda yerleştiği anlaşılan Türk ulusçu tutumun da etkisi olabilir.

Kuşkusuz Osmanlı idaresi, Basra vilâyeti gibi yerlerde İranlı Şiî ulemânın propagandasına karşı tedbirler alıyordu (mezheb-i Şîa'nın men'üçin). Bu mezhebi yayan İranlı ulemâya karşı bölgeye özel maaşlı müderris ve din görevlileri tayin ediliyordu. 23 Şubat 1901 tarihli bir irâde de bu işlemi tekrarlıyor.[13] Fakat Şîa'nın akîde yönünden sözünü ettiğimiz mezhep ve inançlar gibi mütalaa edilmediği; ama aksine, siyasî bir akım olarak ciddî bir tehlike diye görüldüğü açıktır. 19. yüzyıl basımın ve kitabın yayıldığı bir asırdır. Sözlü tarih araştırmaları için geciktik, fakat basılı ve yazılı evrakın tetkiki bu konuda yeni çarpıcı bilgiler getirebilir.

---

11 S. Deringil, 'The Invention of Tradition in the Late Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History*, vol. 35, 1993/1, s. 15-16.

12 BOA, I., *AvM*, no: 1196/1118/5, 18 Ca1316/4 Ekim 1898.

13 BOA, I., *AvM*, no: 439/2775/1, 4 Za 1318/23 Şubat 1901.

Alevîlîk, Nusayrîlîk ve Bâbıâlî*

Osmanlı Alevîliği nedir? Alevîlik akîdesi, ritueli, ibâdet biçimleri, liturjisi (dua metinleri ilâhileri) ile tarifi yapılmış, kabul edilmiş ortak *catehism*'i ve öğretisi olan bir inanç mıdır? Yoksa tamamen bir ahlâk sistemi, bir dünya görüşü müdür? Galiba her ikisi için de evetler ve hayırlar izharı mümkündür. Alevîliğin kesin hayır denebilecek yanı ise; merkezî bir teşkilâtlanması, bir ruhban sınıf ve hiyerarşisinin olmadığıdır. Bu nedenle günümüzde Türk Alevîliği Türkiye çapında bir teşkilâtlanma ve bu meyanda Diyanet İşleri'nde de bir bölüm isterken; bizzat Alevî düşünür ve liderler tarafından ortaya konan programlar farklıdır ve bunların nasıl gerçekleşeceği de muhtelif cepheleriyle bir problem olarak ortada durmaktadır.

Alevîlik esas itibariyle (bâzı istisnaî gruplar hariç) Türk unsura has bir inançtır. Bu nedenle çok tekrarlanan bir nokta, yani Türk Şamanizmi ile temel bağlantısı açıktır. Ancak bu tarihî-kültürel bağın mahiyeti ve teferruatı, folklor ve din tarihi alanında başarılı bilimsel monografilerle aydınlatılmamıştır. Saniyen Türk Şamanizmi konusundaki bilgi ve yorumlar henüz karanlıktadır. Bu konudaki son yorum M. Eliade gibi bilginlerin eserleri ışığında, Şamanizmi Zerdüşlükteki gibi *düal* (ikilemli) karakterde bir inanç olarak görmek ve değerlendirmektir. Şahsen bu görüş popüler bir yazar olan Jean Paul Roux'da dahi görülebilmektedir.[1]

Türkiye Alevîliğinin kaynakları bahsinde ihmal edilen ikinci soru; Alevîliğin topraklarımızda görülen gizli Hıristiyanlık (Chrypto-Chretianisme) Sabbataist Yahudilik gibi (Chrypto Judaist) cemaatlerle rituel ve folklorik ilişkisi olup olmadığıdır. Alevîliğin mensuplarının bir kısmı bu dinlere geçmiş midir veya o inançlardan Alevîliğe geçen olmuş mudur? Bu sorunun cevabı aranmamış, gereken tetkikler yapılmamıştır.

Meselâ 17. asırda Sabbatai Zvi'yi Mesih olarak benimseyenler sadece Yahudiler miydi? Millenarist (kıyamet günü geldiğine inanan) düşünce ve beklentilerin hâkim olduğu 17. asır dünyasında Zvi'ye birtakım Türkmen gruplardan, Hıristiyanlardan da katılan olabilir miydi? Bizzat Selânik Sabetaycıları içinde Sâmi asıllı olmadıklarını iddia edenler vardır. Nitekim Selânikli Müslüman bir aileden olan romancı Cahit Uçuk, bu

---

* *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1999.

1 Jean Paul Roux, *Histoire des Turcs*, Fayard, Paris 1985. Mircea Eliade, *Shamanisme*, Pantheon Books, New York 1964.

zümre hakkında, "Şahsen Müslümanlar bu tarikata (öyle diyor) diğer dinlerden Hıristiyan ve Müslümanların girdiğini söylerlerdi," diyor.[2] Belgesi bulunmayan bu yaygın söylenti ve kanaat araştırılmalıdır. Çün-

kü Yemen'de bunu destekleyecek benzer olaylar belgelenebilmektedir. 1861-65'te Yemen'de ortaya çıkan Şukur Kuheyl I, sahte mesihti. II. Şukur Kuheyl 1868'de ortaya çıktı. 1888'de Yosef Abdullah ortaya çıktı. Bu üçünü de destekleyen Müslümanlar vardı ve bunlar âhir zaman mesihleri olarak bu adamlara itaat ettiler.[3] Bu Müslümanların muhtemelen Zeydî olmaktan çok Yemen'de az bildiğimiz Müslüman inanç gruplarına mensup olmaları mümkündür. Gene ilk elde İslâmı kabul eden bâzı zümrelerin, Girit ve Arnavutluk'ta olduğu gibi Bektaşî ama daha çok köy Alevîliği gibi dinî inanç gruplarına intisab ettiği malûmdur. Resmî Sünnî İslâm bu gibi yeni muhtedîlere pek câzib gelmiyor olmalıdır. Ayrıca devletin İslâmî kurumlarını geniş ölçüde teşkil edemediği Girit gibi yerlerde bu hal yaygın olmalıdır. Doğu Anadolu'da da henüz yeterince araştırılmayan böyle küçük grupların varlığı bilinmektedir.

Bu konuda bir suskunluk söz konusudur. Nihayet devlet Alevîliğe ve diğer bu gibi dışlanıyor bilinen mezheplere karşı nasıl bir tutum ve görüş sahibidir? Resmî İslâm acaba Alevîliği dışlıyor, te'dîb ve takip mi ediyordu? Her zaman mı ediyordu? Bunun da cevabı verilmemiştir. Modernleşmeci ve Türkçü gruplar Alevîliği ilerilik, açıklık, barışçıllık, kadın-erkek eşitliği olarak yorumladılar. Cumhuriyet'in belirli grup aydını için Alevîlik sola açık bir inançtır. Fakat bunun dışında Alevîliğe karşı şedîd ve ithamcı davranan yönetici bir çevre her zaman var mıydı? Bu sorulara cevap verirken; zaman zaman demelidir, çünkü Yavuz Selim Han politikası Osmanlı asırları için tipik ve devamlı bir uygulama değil gibidir. Daha ziyâde Alevîliği görmezlikten gelen bir görüş Osmanlı asırları için çok tipik olmalıdır ve özellikle 19. yüzyıl muhafazakârları diyebileceğimiz çevrelerde bu durumu daha açık olarak gözlemek mümkündür.

19. yüzyıl İslâmı, bilhassa devlet sözcülüğünü üstlenen çevreler, Alevîlik konusunda suskun kalmayı tercih etmiş görünüyorlar. Demek ki Türk unsur arasındaki bu dinî ihtilâf onları itiraf edemeyecekleri bir rahatsızlık içine sokmuş ve herhangi bir değerlendirmede bulunmaktan kaçınmışlardır. Dikkati çeken nokta; bu asırda Alevîlik ile benzer durumda olan, yani klâsik idarî yapı ve 'millet' teşkilâtı içinde meşruiyet kazanmayan bazı mezhepler hakkında fikir beyan edilip, tutum alındığı halde; Alevîlik için bu gibi beyanların söz konusu olmamasıdır.

---

2 Cahit Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 79.

3 Cahit Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 79. Batemya Bat Zion Eraqi Klorman, 'Muslim Supporters of Jewish Messiahs in Yemen', *Middle Eastern Studies*, vol. 29/4. 1993, s. 714 vd.

Osmanlı Devleti'nde 'millet' şeklinde örgütlenmenin ne demek olduğunu biliyoruz. 'Ehl-i Kitap' veya 'Zımmî' statüsü altında İslâmın bir bakıma tanıdığı farklı inanç toplulukları; özel statü, özel idârî-mâlî düzenlemelerle idare edilirdi. Ruhanî sınıfları ve yöneticileri belliydi. İnançları açıktı ve sâdece dinî değil, dünyevî işleri de ruhanî liderlerine bırakılmıştı. Dolayısıyla Musevîlikte ruhban sınıfı yoksa da, din görevlileri belli bir hiyerarşi ile cemaat reisi statüsünü almıştır ve hatta akideye ilişkin meselelerde de bunlar yetkili makamdı. Bu statüdeki dinî görevlilerin etkisi, Sabbatai Zvi olayında görülmüştür. Müslüman tebaa için ise böyle bir teşkilâttan söz edilemez. İslâm, devletin kendisi idi. Ehl-i Sünnet dışındaki zümrelerin bu şekilde örgütlenmesi ve idarî bir hiyerarşi içinde liderlerini tayin söz konusu değildi. Var olan liderler de fiiliyatta (Dürzî ve Yezidî şeyhleri) idare tarafından muhatab alınsalar bile, bir millet teşkilâtının başı (*etnarh*) olarak tanınmazlardı.

19. yüzyılda II. Mahmud reformları en başta, Yeniçeriliğin ilgası; Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve tekkelerin kayyumluğunun Nakşibendîlere verilmesi ve asıl önemlisi, Bektaşîlerin takib ve te'dîbiyle sonuçlandı. Bugün literatürde bu olay bâzı yazarlarca yanlış olarak Alevîliğin takib ve te'dîbi ile aynîleştiriliyor. Oysa müesseseleşmiş Bektaşîliğin her daim Alevîlik ile bir olmadığı, Bektaşî dergâhlarında köy Alevîliği ritüelinden çok Bektaşîliğin kendi âdabının izlendiği, Sünnî ve gayr-i müslimlerin de tarikata intisabı veya bağlantısı olduğu malumdur. Alevî dedeliği ile Bektaşî babalığı ve postnişinliğinin de ne kadar ilgisi kurulabilir, bu bir sorundur. Nitekim bugün artık ortaya çıkan Alevî cemevleri ve dergâhlar, meselâ İstanbul'un az sayıdaki Bektaşî zümreleri tarafından pek ilgi görmemekte ve ziyaret edilmemektedir. Şüphesiz Bektaşî edebiyatı Alevîler tarafından benimsenir, ama Alevîliğin özgün katkı ve folklorik zenginliğinin Bektaşîlerce her zaman tanındığı ve izlendiği söylenebilir mi?

Osmanlı Devleti, tarihteki en kalabalık dinler konglomerasıydı. Tanınan, kurumlaşmış din ve mezhepler kadar; kendini gizleyen, resmen tanınmayan, ancak komşu cemaatlerin tanıdığı inanç veya ritüellere sahip gruplar da vardı. Bunların bâzısı tarihin akışında eridi gitti. Bâzıları ise aksine yaşıyor ve zamanımızda hayli önemli kültürel, siyasî rol oynuyor. Sözü edilen bu cemaatler İslâm dini içinde sınıflandırılırken, Rafızî (heretik) olarak adlandırılmaları aslında bir zaruret gereğidir ve pek doğru bir deyim değildir. *'Heterodox'* gibi bir kavramı ise Türkçeye çevirmeyişimiz filolojik bir meseleden çok itikada ilişiktir. Hıristiyanlıkta ilâhî bir niyâbet iddiası taşıyan ruhban sınıfının; kilisenin yeniden ortaya koyduğu, yorumladığı, tasdik ettiği bir akidenin dışında kalanları veya muhalifleri tanımlama biçimi bir geniş lügat yarattı. *Heterodox* (doğru yolda olmayan), *heretique* (Rafızî) gibi deyimlerin ardı gelmez. Bu deyimleri

bizdeki zendeka (zındık), irtidad (mürted) gibi deyimlerle eşleştirmek de pek kolay olmuyor. Çünkü Hıristiyanlık-Müslümanlık arasında paralellik kurmak da mümkün değil.

Bu gruplar gene bâzı yazarlar tarafından da yanlış olarak 'haricî' diye nitelendiriliyor. Bu da pek toptancı ve gerçekle ve İslâmın tarihî yapısıyla bağdaşmayan bir sınıflandırmadır. Devlet bunları gayr-i müslim diye görmez. Ama ulema ve bazen halk kendi dışında değerlendirir. Cemaat ve devlet ilişkilerinde mâlî ve idarî alandaki uygulamalar, Müslüman Sünnî cemaate yapılan muameleden farklı değildir; fakat idarenin bu gruplar hakkındaki görüş ve yaklaşımı farklıdır. Bürokratlar (mülkî erkân) bu farklı görüşü de bazen açıklar, bazen açıklamazlar. Arşivlerdeki resmî yazışmalar ve bâzı tarihçilerin ve ulemânın görüşü ele alınırsa, İslâmdaki *heterodox* (!) gruplar için 19. yüzyılda ilginç görüş ve uygulamalar vardır.

Sözünü edeceğimiz üç grup Suriye, Lübnan, Filistin'de kalabalık bir grup teşkil eden; iyi teşkilatlanmış, Arapça konuşmalarına rağmen artık âdeta ayrı bir *'ethnie'* olarak yaşamını sürdüren Dürzîler, Kuzey Irak ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Yezîdîler ve Anadolu ve Rumeli'nin her yerinde yaşayan Alevîler ve *Alavî* diye anılmakla beraber, Suriye, Antakya bölgesinde yaşayan Nusayrîlerdir. (Nusayrîler kendileri bu isimle anılmaktan hoşlanmaz.) Bu gruplara devletin bakışı ve idare ile olan ilişkilerinde hukukî, idarî, mâlî uygulama çok ilginçtir ve aslında birbirinden de farklıdır. Kuşkusuz bunlar gibi mütalaa edilmeyen ve kurumlaşan bir mezhep olan *Şia* hakkında da Osmanlı idaresi imparatorluk dahilinde bâzı karşı tedbirler almaktadır.

Son iki yılda arşivlerimizde, tasnif edilerek okuyucuya açılan *'İrade Hususiye'* ve *'Yıldız Evrakı'* fonları yeni bilgiler getirmektedir. Bunlardan bâzılarının ışığında bu saydığımız toplulukların resmî çevrelerde nasıl mütalaa edildiklerini ele alabiliriz.

Bâbıâlî, Dürzîler'in Sünnî fıkhını tatbik etmesinden dolayı amme hayatında bir problem teşkil etmemeleri, toplu yaşamaları, kuvvetli sosyal hiyerarşi, iktisâden kuvvetli ve savaşçı olmaları nedeniyle; bu grubu İslâm ümmeti içinde görmüş, vergi vermeleri ve hele askerlik yapmaları nedeniyle devletle Dürzîler arasında iyi ilişki kurulmuştur. Dürzîler hakkında ulemânın reyi ve görüşü politikaya yansımamıştır ve hatta Cebel'deki liderlerin Mâ'ânî Emir Fahreddin (XVII. asır), Şihabî Emir Beşir (IX. asır) gibilerinin belirli otonomisi dahi olmuştur.[4] Dürzîlerin Osmanlı cemiyetinin ve resmî İslâma entegrasyonu için II. Abdülhamid devrinde okul açma faaliyetine hız verilmişti. Yezidîlerle de aynı düzlemde ilişki yürütülmüştü. Bunlar şayet Sünnî inanca geçerse 'şeref-i İslâm ile müşerref olmalarından' veya 'ihtida ettiklerinden' söz edildiği

4 BOA, *Ir-Dah*, No: 32713/4, s. 1278 ve BOA, *Ir-Har*, No: 243/613/1-4 R 1315.

hâlde, gayr-i müslim bir millet gibi muamele görmedikleri, cizye alınmadığı ve kendilerine askerlik yaptırıldığı mâlumdur.[5]

Şüphesiz Osmanlı idaresi Alevî adını alan Nusayrîlere Yezîdîlerden daha farklı bakar. Ama Nusayrîlerin değerlendirilişi ve ele alınışı Anadolu ve Rumeli'nin her tarafında yaşayan Türk-Alevî gruplardan da farklıdır.

Bâbıâlî ise, görmezlikten geldiği bu gibi Rafızî (*heterodox*) gruplarla ilginç ilişkiler yürütüyordu. Bunlar 19. asırda Suriye'de Lâzkiye ve Antakya'daki Nusayrîler (veya Alevî de deniyor), geniş ve dağınık olarak Anadolu ve Rumeli'deki Türk-Alevî topluluklardı. Bâb-ı Alî Nusayrîleri sadece sapkın (*heretique*) olarak görmüyor; ama bu zümreden gayr-i müslimler gibi cizye almıyor ve onları resmen bir gayr-i müslim (millet) topluluk olarak da görmüyor. Şayet bunlar Sünnî oldukları veya bu görüşü kabul ettiklerini söylerse, Yezidîlerin aksine *tashih-i i'tikâd* (inancın düzeltilmesi) deyimi kullanılıyor. II. Abdülhamid devrinde buraya gönderilen propagandistler (tebliğci) sayesinde Antakya ve İskenderun kazalarındaki Nusayrîlerin *tashih-i i'tikâd* ettikleri ve bunun için gereken yerlerde mektepler açılması için hükümet (Meclis-i Vükelâ) kararı alınmış.[6] Burada dinî değil, etnik ve entegrasyon (bütünleştirme) çabası da görülüyor.

Resmî yazışma ve tutum dışında devlet adamları ve ulema Nusayrîler hakkında ne düşünüyordu? Ulema arasında yetişen ve şöhret bulan, mülkiyye silkine geçerek idareci zümrenin mensubu olan eski kazasker tarihçi Ahmed Cevdet Paşa, Nusayrîler hakkında oldukça garip bir ifade kullanıyor ve daha ileri giderek; rakibi Fuat Paşa'nın kayınpederi ve ailesi Nusayrî olduğu için, Fuat Paşa'nın haremini paşamıza yakışmayacak galiz bir ifadeyle, *Ma'ruzât* adlı derlemesinde hafife alır: "Fuat Paşa o rütbe kayıtsız idi ki, familyasının ırz u nâmusunca lâubaliyâne harekâtını bildiği halde iğmaz eylerdi; çünkü zevcesi hanımın pederi Ahmed Efendi, Nusayrî tâifesinden olup, Nusayrîlerde ise ırz u hamiyyet dâiyeleri olmadığından, hanımın mübalâtsızlığı pederinden mevrus olup vs..."

Tarih'inin 1. cildinde Nusayrîler için yaptığı yorum da böyledir: Beyrut, Şam, Lâzkiye ve Trablus dağlarında yaşarlar der ve namus anlayışlarına ait olumsuz bir tasvirle bu faslı kapatır.[7] Verdiği bilgiler kısmen rivayettir. Paşa, Nusayrîler ve Dürzîler arasında bâzı benzerliklere de işaret eder. Ona göre: Dürzîler ve Nusayrîler özellikle görünüşte Müslümandırlar *ve birbirlerine benzerler;* ama *i'tikâdlarının derinliğinde*

---

5 BOA, *Ir-Mec*, Va. 3 Muh 1270-No:11312; BOA, *Ir-Dah*, No: 17203, gene BOA, *Yıldız Arşivi Umumi* No: 267-24/7 CA 1310, tezkire-i samiye.

6 BOA, *İrade-Maarif*, No: 67/804/1, 8 Rebiulâhir 1311 (19 Ekim 1893).

7 Cevdet, *Tarih*, I, 332-4. *Ma'ruzât*, s. 2.

önemli farklar vardır. Fakat bu kapalı toplumları, haliyle ciddî bir araştırmayla tanımış olması mümkün değildir. Teorik bilgi ve sözlü tahkikat ve rivayetle bilgi edinmiştir. Nusayrîler hakkındaki faslı şu cümleyle bitirir: "Hafazan Allahu min şurûrî akaidihim."

Bununla birlikte idare adamı bu görüşlerin dışında bir politika güder. Selim Deringil'e göre: 26 Haziran 1890 tarihinde Lâzkiye (Latakia) mutasarrıfı Muhammed Hassa İstanbul'a gönderdiği yazıda Sahyun bölgesi Nusayrîlerinin Sünnî-Hanefî mezhebe geçtiklerini dilekçe ile bildirip, bu mezhebin eğitimi için okullar ve camiler istediklerini, daha önce Markab ve Cebele bölgesi Nusayrîlerinin de aynı şeyi yaptıklarını; bölgedeki Hıristiyan misyonerlerin faaliyetine karşı acilen bu isteklerin karşılanması gerektiğini belirtiyor. Bâbıâlî de misyonerlerin Nusayrî liderleri mâlî yönden desteklediğini, karşı tedbir olarak aynı şeyin yapılması gerektiğini, düşünüyor.[8] Nusayrîlerin durumu, bölgedeki Hıristiyan misyonerlerin propagandası dolayısıyla devletin dikkatini çekiyor.

Burada Suriye Nusayrîliği (Alavî) ile Anadolu köy Alevîliği arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde duracak değiliz. Konumuz haricîdir. Her iki halk da bâzı dinî liderler tarafından yönetiliyor, başlarında merkezî bir organ yoktu. Fakat Nusayrîlerin kendi aralarındaki ilişki daha sıkıdır. Bu halk, bir zamanlar Türkmenlerle çevrili bir denizde Arapça konuşan bir etnik gruptu. Nusayrî topluluklar arasında iletişim kuvvetliydi. Meselâ, Lâzkiye ile Mersin'deki Nusayrîler aralarında haberleşiyor, kız alıp veriyor, ortaklık kuruyor, ticaret yapıyordu. Mersin mıntıkasındaki Alevî Nusayri topluluk Lâzkiye'den göç etmiştir. Mamafih Peter Alford Andrews'in verdiği Adana için 22.356 ve İçel için 9.430 rakamı ihtiyatla karşılanmalıdır.[9] Ama Anadolu-Rumeli Alevîleriyle, Hatay ve Suriye Alevîleri arasındaki en büyük fark şüphesiz lisandır. Bir ara iç göç ve şehirleşme Arapçayı eritmeye başlamışken, son yıllarda Nusayrî topluluklar arasında Arapça, bir dirilme göstermektedir.

Bugün için Antakya ve Çukurova Nusayrîliğinin Araplık ile ulusal bir kimlik aynîleşmesi içinde olduğu söylenemez. Ama Nusayrîler Sünnî toplulukları ile aynîleşmemeyi de belli başlı bir strateji olarak görürler.

Osmanlı idaresi Alevîliği bir inanç grubu, hele bir 'millet' olarak görmemiştir. Geçmiş asırdaki idare ile Alevî köy toplulukları arasındaki soğukluk veya idarenin onlara gösterdiği tolerans etraflı belgesel araştırmalara konu olmaktan çok bir edebiyat ve abartma mevzuudur. 19. yüzyıl idaresi ise Anadolu-Rumeli Alevîleri hakkında Nusayrîlerin aksine, ihtiyatla ifade dahi kullanmaktan da çok susmayı tercih etmektedir. Nusayrîler hakkındaki görüşler veya Yezîdîler hakkında Mustafa Nuri Pa-

8 Selim Deringil, 'The Invention of Tradition in late Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History*, vol XXXV, .1993/1, s. 15-16.

9 Peter Alfrod Andrews, 'Ethnie Groups in the Republic of Turkey', *Tubingen Atlas*, Wiesbaden 1989, s. 151-152.

şa'nın yaptığı değerlendirmelerin benzerine Anadolu Alevîleri hakkında rastlamak mümkün değildir.

Alevîler konusunda meselâ Nusayrîler ve Yezidîlerde olduğu gibi terimler kullanılamıyor. 19. yüzyıl Osmanlı belgelerinde Anadolu veya Rumeli'deki Alevî grupların *ihtida* (!) ettiklerine dair belgelere rastlamış değiliz. Böyle bir tâbir kullanmazlar Alevîler hakkında. Avamî ve sözlü bazı betimlemeler vardır ve Sünnî-Alevî çatışması bu nedenle devlet *rhetorique*'inden (söylem) kaynaklanmaz. Muhtemelen bu konudaki suskunluk, devletin Alevî grupların farklı ritüelini görmezlikten gelmesi ile izah edilebilir. Nitekim imparatorluk coğrafyasını âdetleri ve inanç gruplarıyla tanıyan Ahmed Cevdet Paşa birçok din ve mezhep üzerinde bilgi verip yorum yaptığı halde; Alevîlik konusunda susmayı tercih etmiştir. Bu suskunluğun muhtelif sebepleri vardır. 19. yüzyılın idarecisi herhalde konuyu görmezlikten geliyordu. Adliye ve Mezahih Nezareti'ne ait irâdelerde II. Abdülhamid devri boyunca Alevîlerle ilgili bir tek kayda rastladım: 18 Cemâziye'l-evvel 1316/4 Ekim 1898 tarihinde Akçadağ kazası (Malatya) Domkili köyünde Sünnîler ve Alevîler arasında vuku bulan mukatele hakkında adlî tahkikat yapılmasından vazgeçilmesi, nazırın tezkiresiyle emrediliyor.[10] İlâve edelim ki; Şemseddin Sami dahi *Kâmûsu'l-A'lâm*, c. 1, s. 226'da 'Ağçadağ' maddesinde bölge Alevîlerinden hiç söz etmiyor. Burada geleneksel suskunluk ve iki mezhep arası gerginlik ve karşılıklı dışlama tutumunu örtbas etme ve görmeme eğilimi görülüyor. Adliye Nezâreti'nin politikası da Cevdet Paşa'nın suskunluğundan farklı değildir. Kaldı ki Cevdet Paşa çok uzun yıllar adliye nazırı olmuş ve muhtemelen bu konudaki politikayı da tespit etmiştir. Bu konuda 19. asırda yerleşmeye başlayan Türk milliyetçi tutumun da etkisi olabilir.[11] İkinci Meşrutiyet'te Mevlevî, Bektaşî ve Melâmî gibi tarikat

10. BOA, *İrade-Adliye ve Mezahib*, no: 1196/1118/5, 18 Cemaziyel evvel 1316.

11 Bu konuda *Studies in Ottoman Transformation*, 'Les Orders Mystiques et L'Administration Ottoman â l'Epoque du Tanzimat', s. 151-156, adlı makalemizde Tanzimat devrinde merkezî hükümetin tekkeleri ve tarikatları kontrol usulüne değinilmektedir.

Klâsik Osmanlı devrinde bu gibi mezheplerden çok, bâzı tarikat ve dergâh mensupları takibata uğradı. Meselâ 16. asra ait şu mühimme hükümlerini görelim: 'Tekkelerin etrafına üzüm dikip, hamr yapan âşıkların İstanbul'a gönderilmeleri hakkında' 2 RA 968/10-XI 1561 tarihli hüküm: (Mühimme 3) veya "Kaliakra nam hisardaki Saru Saltuk zâviyesi asıkları ehl-i bid'at mı yoksa ehl-i sünnet velcemaat mıdır? Nicedür bildiresiz..." (14 M 967/15 Ekim 1559 tarihli *Mühimme 3*). Aynı tarihlerde 'Tekkelerde ehl-î sünnetten olmayan âşıkların men edilmesine dair Varna kadısına ve nâzır-ı emval olan Mehmed'e hüküm' (Mühimme 3, 473/172 29 M. 967-1559 yılı Kasım). Kısacası büyük kitlelerden çok, propaganda yaparak etrafı kendine çekecek derviş zümreleri takip edilmektedir. Tanzimat'tan sonra devlet bu konuda çok daha dikkatlidir ve galiba tebaa da aynı ölçüde dikkatli ve siyasî nizamla ters düşmeme gayretindedir. Tekkeler ve şarlatan derviş ve mürşid namına kimseler gene takip edilip sürülmektedir.

ehlinin birleşip cemiyetler teşkiliyle hükümeti, İttihad ve Terakki'yi desteklediği biliniyor. Esasen İttihatçıların bu gibi tarikatlara dahil olduğu da malum. Amma hükümet esasta Sünnî-Alevî gibi ayrımları zikretmek ve taraf tutmak cihetine o zaman da gitmemişti. Tek parti dönemi için de aynı şey söylenebilir.[12] Literatürde Tarık Zafer Tunaya ve daha önce E. Ramsaur bu konuya temas etmişlerdir.

Cevdet Paşa; II. Mahmud devrinde Baktaşîlerin takibi ve dergâhlarının kapatılması konusunda da ihtiyatlı ve âdil bir üslûp kullanmaktadır. Özellikle bâzı münevver kimselerin, kıskanç ulemânın zulmüne uğramasını gayet tesirli bir biçimde nakleder. Nitekim Cevdet Paşa Bektaşîlik iftirası ile sürülen zevatı da sayıyor: "Garibdir ki bu sırada Anadolu payelulerden Melekpaşazâde Abdülkâdir Bey, Mekke-i Mükerreme payelulerinden vak'anüvis-i sabık Şanizâde Mehmed Ataullah Efendi ve Şık-ı-sâlis defterdarı meşhur İsmail Ferruh Efendi dahi Bektaşîlikle itham olunarak; Abdülkâdir Bey Manisa'ya, Şanizâde Menemen'e, Ferruh Efendi Bursa'ya sürüldüler... Bunların Bektaşîlikle hiç teallûk ve münâsebetleri yok idi," der. Kısacası Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyyesi dediğimiz özel ilmî grup dağılmıştı ve ulemâ ve üdebânın zarif kişileri birilerinin gazabına uğramıştı. "O zaman meşahîr-i felâsife-i İslâmiyye'den olan Beşiktaşlı Kethüdazâde Efendi dahi[13] haftada iki gün ol meclise devam ile gerek felsefiyata ve gerek edebiyata dair olan mübahesâtda bulunurmuş." Kendisini Cevdet Paşa 'ayaklı kütüphane' diye tanımlar. Garb ve Şark mûsikisinden, Fars dilindeki derinliğinden söz eder: Nitekim Kethüdazâde'nin mütevazı ve dürüst hayatı üzerinde anekdotlar elyazma mecmualarla elden ele dolaşmıştır.

"Genellikle Bektaşîler Şeyhu'l-İslâm önünde imtihan edildikte Şiîlerin usulü üzere (takiyye) yolunu seçerek Sünnî göründüler," der. Cevdet Paşa Tanzimat döneminin Bektaşîlik ve Alevîlik konusundaki akl-ı selimini temsil eder. Nitekim Tanzimat dönemi bürokratları II. Mahmut devrinin aksine Bektaşîlik ve Melâmîlikle böyle amansızca uğraşmak yöntemini terk etmişlerdir. Zamanla bu tarikatların bir rehabilitasyonu da sağlandı. Fakat genelde bütün tarikatlar üzerinde gözetleme, denetim ve sınırlayıcı bir mekanizma geliştirdiler. Tekke devlete yamandı, devlet tekkenin gözeticisi ve hamisi oldu.

Devletin Vahhabîlik ve İsmailiyye gibi mezhepleri tanımadığı, hoş görmediği; buna karşılık Dürzîlik ve Yezidîlik gibi inançları İslâm inanışı dışında gördüğü halde idarî yönden sabır gösterip, eritme ve sakinleştirme yoluna gittiği biliniyor. Aynı şekilde tarikatlar için de ben-

12 Ramsaur, 'The Bektashi Dervishes and the Young Turks', *The Moslem World*, XXXII, 1942; Tunaya, *Türkiye'de Siyasî Partiler*, c.I, ve III.

13 Cevdet Paşa, *Tarih*, c. 12. Dersaadet 1309, s. 180, Mehmet Esad Üssi Zafer, s. 205-209, ayrıca R. E. Koçu, 'Arif Efendi', *İstanbul Ansiklopedisi*, II, 996.

zer tavır söz konusudur. Hurufîlik hoş görülmemiş ve hâlen 15. asırda mensupları takib, tedib ve idam edilmiş. Ticanîlik tarikatı İslâm akidesine aykırı görülmemiş ve fakat resmen tanınıp himaye görmemiştir.[14]

Tanınmayan ve tasdik edilmeyen tarikatlar veya buna mensup olanların tekke kurmaları devlet tarafından yasak edilir, dergâh ve tekkeleri kapatılırdı. Meselâ 1851'de İstanbul Anadoluhisarı'nda tanınmayan bir tarikat şeyhi, şarlatanlıkla vasıflandırılıp, sürgün edilmişti. Mahalle muhtarı bâzı sekene-i mahalle ile beraber Meclis-i Vâlâ'ya bir arzuhal takdim etmiş ve Anadoluhisarı'nın sadık ahalisinin mezkûr Şeyh Mustafa'dan şikâyet ettiğini ve takibini talep etmiş. Meclis-i Vâlâ kararında:[15] "Göksu taraflarında bâzı bî idrakler şeyhim diyerek, izlâle müncasir olan Mustafa nam şahsın taraf-ı valî-i meşîhatpenahîden sual ve tezkire olunan ahvâli, seair-i İslâmiyyeye bakışının sûi ef'alde olmasına ve bir mahalle nefyi" mealindeki tezkire ve irade ile sürgününe karar verilmişti.

Meclis-i Vâlâ, Tanzimat devri boyunca tekkelerin düzenine, bâzı ihtiyaçlarına, beslenmelerine ve mâlî yardımlara karar veren organdı. Meselâ Valide Sultan'ın Cerrahî Dergâhı'na yaptığı bir bağışın[16] dahi Meclis-i Vâlâ'dan geçmesi, bu alandaki merkezî kontrol politikasını gösterir.

Buna karşılık Osmanlı devlet idaresi İran Şiîliği konusundaki olumsuz tavrını sonuna kadar devam ettirmiş görünüyor. Alevîlik ve Bektaşîlik konusundaki suskun veya görmezci, bâzı halde kabul edici tavır bu alanda sürdürülmemiştir.

23 Şubat 1901 tarihli bir irade de bu işlemi tekrarlıyordu.[17] Fakat Şianın akîde yönünden sözünü ettiğimiz mezhep ve inançlar gibi mütalaa edilmediği; ama aksine, siyasî bir akım olarak ciddî bir tehlike diye görüldüğü açıktır.

19. yüzyıl basımın ve kitabın yayıldığı bir asırdır. Sözlü tarih araştırmaları için geciktik, fakat hiç değilse basılı ve yazılı evrakın tetkiki bu konuda yeni ve çarpıcı bilgiler getirebilir.

Bektaşîlik ve bilhassa köy Alevîliği siyasî bir direnişe geçmediği takdirde devlet katında mesele olarak mütalaa edilmez. Özellikle 19. yüzyılın liberal ulusçu veya radikal çevrelerinde ise Alevîlik millî Türk inancı, folkloru olarak hayırhah bir bakışla mütalaa edilirdi.

---

14 Ahmedîlik, Bahaîlik gibi inançlar: B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, s. 20. John S. Guest, *The Yezîdis*, London 1987. Yezidîler ve Osmanlı idaresi için BOA, *IMV*, No: 11312/3 Mart 1270 tarihli irade Muş Sancağı'nda ihtida eden Ye zidîler: BOA, *İrade Mec. Mah.* No: 895 gurre-i CA 1277, Yezidîler ve kur'ai şer'iyye.

15 14 Eylül 1851, *IMV*, Nr. 5733 16 Mu. 1267/21 Kasım 1850.

16 BOA. *IMV*. No: 11131 18 Za 1287/14 Eylül 1851.

17 BOA, İrade-Adliye ve Mezahib, No: 439/2775/14 Zilkaade 1318.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet' Nizamı*

Osmanlı Devleti bir Müslüman devletti ve halihazır tarih çizgisi itibariyle son İslâm imparatorluğu olma vasfını taşımaktadır. Şüphesiz bu devletin tarihe karışması demek, bu tarihin ölümü demek değildir, tarih elan yaşıyor; Osmanlı sistemi bugünkü dünyanın hadiseleri içinde kalıntılarıyla vardır. İslâm imparatorluğundan önce (ki bu devir ikinci halife Hz. Ömer zamanındaki fütuhatla başlar) daha İslâm devletinin ve tarihinin başlangıcında Medine-i münevverede gayrimüslim cemaatle yaşama uygulaması başlamıştır. Binaenaleyh Dar'ul İslâm içinde kitap ehli olan gayrimüslim zümrelerin *zımmî* statüsü altında hukuk ve mükellefiyeti olmuştur. İslâm devletinde gayrimüslimler himaye altındadır. Buna karşılık bazı vergi mükellefiyeti (tarımda harac) altındadırlar ve kafa vergisi (cizye) öderler. Mamafih bu iki konunun zengin teferruatı vardır. İslâm imparatorluğunun daha ilk asrında *harac* vermekle mükellef gayrimüslimlerin ihtida etmesiyle vergi geliri azaldığından; bir müddet sonra verginin matrahı mükellefin kendi değil, arazisi olacak biçimde tefsir edilmiş ve arazi *haracî* olarak sınıflandırılmıştır. Burada tatbikattaki bazı meselelerin de Halid bin Velîd (Irak fatihi), zamanında, eski Sasani *dihkan*'ların (köy rüesasının) görevlendirilmesi ile çözüldüğü malûmdur. Cizye gibi bir baş vergisi de uygulamada Roma, Bizans, Sasani imparatorluklarında da (capitatio, kephaletikon, gezit) adı altında devlet dini dışındaki unsurlardan alınmaktaydı. Cizye İslâm hukukunun esasları içinde askerlik mükellefiyetine karşılık alınmaktadır. İslâm tarihinde bu tabir Osmanlı'nın son asrında, yani Tanzimat'tan sonra kalkmış ise de, vergi gayrimüslimlerden *bedel-i askerî* adı altında alınmıştır. Ne var ki kimi gayrimüslimlerin orduda ve donanmada asker olduğu malûmdur. Hatta donanmada nefer olarak da bulunuyorlardı. Bundan başka bazı Müslüman gençlerin de bu bedeli ödeyip askerlikten muaf olduğu görülmüştür. Sair yönden Birinci Cihan Savaşı'nda askerlik muafiyeti geniş ölçüde lağvedilmiş, gayrimüslimler de orduya alınmıştır. Ordunun meslek sınıflarında bir hayli gayrimüslim zabit vardır. Bundan başka İslâm imparatorluğu eski imparatorlukların bu sahadaki âdet ve kurumlarından uygun görünenleri kabul etmiştir. Mesela Sasani İmparatorluğu'nda Hıristiyan kiliselerinin çan çalması uygun görülmez, bir

---

* *Prof. Dr. Hâmide Topçuoğlu'na Armağan*, Ankara 1995.

tahta, tokmakla dövülmek suretiyle cemaat ayine çağrılırdı. Bu usul hep benimsendi; ancak 1856 Islahat Fermanı hükümleriyle mutabakat halinde bu yasak kalktı[1] ve çan çalındı. Kudüs'teki *mukaddes mezar* kilisesi St. Sepulchre denen Kamame Kilisesi'ne Rus çarı dev bir çan hediye etti.
Ancak eski tahta oymak çalma ananesini Hıristiyanlar da benimsemiş olmalı ki; bugün dahi ayin başında çanlarla birlikte aynı yerde tahta tokmak vurulmaktadır. Gene değişik din mensuplarının ayrı kıyafet giymeleri de bu gibi mükellefiyetlerdendir. Mamafih kılık kıyafet ayrımı ve ayrı mahallelerde oturma gibi zorunlulukları; gayrimüslim gruplar da benimsemiştir. Gayrimüslim için de Müslüman'la karışmama, dinini ve ananesini bu yolla devam ettirme gibi bir keyfiyet söz konusuydu. Bu nokta mühimdir. İslam devletindeki ve ezcümle Osmanlı'daki millet biçiminde teşkilâtlanma ve ferdin bu kesime aidiyeti modern dünyadaki azınlık statüsü ve psikolojisinden hem objektif hem de sübjektif esasları itibariyle farklıdır.

Millet sözü gerçekten de dinî bir aidiyeti ifade eder. Bu kavramı bugünkü 'nation' anlamında kullanmak, Şark milletlerine Osmanlı asırlarının, hassaten son asırda getirdiği bir kullanım biçimidir. Fert doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhanî, mâlî, idarî otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtida ederse bu kompartımanı değiştirir. İslam devleti gayrimüslimlerin ihtida (yani sadece İslama geçmesi) dışında bir dinden öbürüne geçmesini hoş görmez; pratikte de bu pek olmamıştır. (Yahudi cemaatinden Hıristiyanlığa, Hıristiyanlardan Yahudiliğe geçiş gibi.) Fakat Hıristiyan cemaatin kendi içinde mezhep değiştirme olayları görülür. Nitekim Ermeni Gregoryenlerin Katolik ve Protestan; Suryani Kadim (monofizist) cemaat azasının Katolik, hatta Kobtların ve 19. asırda bazı Bulgarların Katolik olması gibi olayları kastediyoruz. *Millet* bir kavram değil bir içtimaî teşkilatlanma, bir ruh hali ve tebaanın birbirine bakışını ifade eder. Ekalliyet (*minorité*, azınlık) sözü devlet ve toplum hayatımıza imparatorluğun son on yıllarında girmiştir.

Millet kompartmanına mensub olan kimse; modern toplumdaki azınlığın aksine bazı davranış ve tutum sergiler. Bu aidiyet fertlere aile ve sülale ve cemaat içinde bir güvenlik ve hatta vekar verir. Kendi toplumsal grubu içinde kendi annesi ve babadan oğla sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartımanlar arasında ilişki azdır, çatışma azdır. Modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile didişme, kimlik ispatı, asimile olma (çoğunluk tarafından emilme) veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir. Açık toplum denen asrî sınaî cemiyetteki gruplaşmalar, rekabet söz konusu değildir. Bu gibi rekabet ve cemiyet hayatında kozmopolit elitin

1 B.A., *ADVNH*, 1263.2.20/22-51 Yenicevardar'a bağlı yerlerde kiliselerde çan çalmasına mâni olunmaması...

içine girmek için rekabet ve çekişme gibi tutumlar, Osmanlı cemiyetinde son asırdaki uluslaşma ve modernleşme ile başlamıştır. 19. asırda her dinden bir grup genç imparatorluğun eğitim müesseselerinde bütün diğer kompartımanlardan insanlarla birlikte eğitilmiş, bürokrasiye girmiş, yükselmiş ve Osmanlı seçkinleri içinde yer almışken; bir grup bu sürecin dışında kalmış, ulusçu akımlar ve çatışmalara katılmış; diğer kalabalık üçüncü grup ise asırlardan beri sürdürdüğü hayatı köylü ve şehirli zanaatkâr ve esnaf olarak devam ettirmiştir. Son asırda gayrimüslim cemaatlerin içindeki çatışmalar Osmanlı otoriteleri ile çatışmalardan çok daha baskındır. Kilise kendi cemaati üzerinde otoritesini kaybetmektedir. Asıl önemlisi 17-18. yüzyıllarda Katolik Cizvit ve Lazarist rahiplerin propaganda ve teşkilatlanması; 19. yüzyılda da daha ziyade Amerikan misyonerlerin Protestan propaganda ve faaliyeti Ermeni cemaatini bölen, iç çatışmaya sevk eden ve bu dağılma karşısında cemaat üyelerini ulusçu akımlara iten bir manzara arz etmektedir. Bunun yanında Rum-Ortodoks milleti fetihten beri sadece Hellen değil, fakat Slavları, Arnavut ve Arap unsurları da ihtiva ettiğinden; burada ulusçu akımlar kiliseyi bölmekte ve zayıflatmaktadır. O kadar ki 1829'daki Yunan bağımsızlığından sonra Fener Patrikhanesi, Yunan kilisesinin kendini *autocephal* (özek) ilan edip, ayrıldığını görmektedir. Fener'deki patrikhane 19. yüzyıl boyu zayıfladığını, kendine tabi ruhların koptuğunu dehşetle yaşamıştır. Buna karşılık Yahudi cemaati ananesi, tutumu ile Batı'ya karşı olmuş; yavaş yavaş Osmanlı idaresi ve bürokrasisi içinde etkisini artırmış ve devlete sadık kalmayı tercih etmiştir. Batı tipi ulusçuluğu bir Hıristiyan ideolojisi olarak görmüş ve iltifat etmemişlerdir.

Millet teşkilatı nedir? Bir bölgenin Dar'ulislâm'a katılmasından sonra buradaki kitap ehlinin (ehl-i zimmet) bir *ahîdname,* hukuk ve himaye bahş edici bir ahit ile İslam devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilat, bir hukukî varlıktır. Bu tarifin dışında, *milletin* hukukî vechesinin farklı ve ayrıntılı yönleri vardır. Bu ahîdname tek taraflı bir tasarruftur. Osmanlı İmparatorluğu tarihteki son İslam imparatorluğu olarak bu konularda bir mükemmelleşme ve hukukî-idarî yapıda bazı müşahhas vecheler ortaya koyma durumundadır.

Osmanlı ilerlemesi 14 ve 15. yüzyılda hareketli, değişen dünya şartlarında vukua geldi. Bu iki asırlık dönemin şeraîti İslamın ilk asırlarındaki dünyadan farklıdır. Fütühat için Osmanlı askerî gücü ve askerî tekniği, politikayla hassaten uzun vadeli politik uygulamalarla birlikte yürümek zorundaydı. Prof. Halil İnalcık'ın deyimiyle gayrimüslimler Osmanlı idaresi altında dört farklı devir ve aşamadan geçmiştir. İlk fütühat döneminde propaganda fetihten sonra köylü, şehirli zanaatkâr, ruhban ve toprak sahiplerine bazen İslam hukukunu bile zorlayan imtiyazat; fetih öncesi hukuk müessese ve kaidelerini tatbik etmiş, eski düzen ağır şartlar içeriyorsa, lağvetmiş, eski yönetici gruplar ve toprak sahiplerini

askerî zümreye sokmuşlardır. Bu politika ve sisteme *istimalet* denir.[2] Fetihten sonra da durumun değişmesi için mücbir sebepler olmadıkça bu statü devam eder. Balkanlar'da zamanla eski feodal zümrenin ya Müslüman cemiyet içinde eridiği veya bu durumlarını kaybettikleri gözleniyor. Ama Osmanlı cemiyet nizamı bu muhtelif dinlerin millet nizamı içinde varlığını sürdürmesi şeklinde olmuştur. Millet teşkilatı bir sosyal sınıflama esasına da müstenit değildir. Her *millet* grubu içinde Osmanlı toplumunun imtiyazlıları olabilir. Genellikle *askerî* tabiri altında sınıflandırılan ve hizmet karşılığında belirli veya hemen tüm vergilerden muaf zümre, her millet grubunda vardır. Mesela *Martolos* dediğimiz Hıristiyan askerler, *voynuk* dediğimiz sipahi statüsündeki Bulgar savaşçılar, muhtelif dinden *derbentçiler* veya bir Rum *metropolid*, bir Ermeni *vartabed* veya *amira* zümresi üyesi (memurlar) Ermeniler veya bir haham ve hahambaşı tıpkı bir Müslüman müderris, mütevelli vs gibidir. Askerî sınıfın dışında *reaya* dediğimiz vergi veren, angarya yükümlüsü ve silah taşıyamayan geniş zümreye Müslüman, Hıristiyan, Yahudi herkes dahildir. Bunların yükümlülüklerinde kalem farkı olur. Bir kısmının (Müslümanların) cizye vermemesi diğerlerinin vermesi gibi. Bunu Eski Roma'daki *civis-fides* ayrımına da pek benzetemeyiz. Roma İmparatorluğu'nda *civis* (yurttaş) kavramı zamanla *Latium* arazisi dışına taşmıştır. İncil'deki ünlü kısasa göre Tarsuslu bir haham olan St. Paul bir vaazı sırasında oradaki Centurion tarafından tevkif edilip zincirlendiğinde, "Civis Romanus sum - Roma vatandaşıyım," demişti. Centurion özür dileyerek zincirlerini çözdü ve serbest bıraktı (*Yeni Ahit*, 'Resullerin İşleri', XXII, 25-29). Burada civis/fides'e tabi olana göre belirli vatandaşlık haklarına ve muafiyetlere sahip biridir. Yönetici olması veya böyle bir yetkisi olması gerekmez. Oysa Osmanlı düzeninde *askerî* sınıf üyesi haklar değil, belirli hizmetler karşılığında sadece imtiyaz ve yetkisi olan kişidir. Onun civis gibi belirli hakları yoktur. Bu hizmet statüsüne de her milletten (yani dinden) seçkinler sahiptir. Bunların illa irsî olarak devamı da gerekmez. İrsen buna sahip olanlar gibi, hizmetle sahip olanlar daha çoktur.

Millet teşkilatı etnik (kavmî) ve lisan aidiyetine göre değil, din ve mezhep aidiyeti esasına dayanır. Ermenilerin hepsi Ermeni milleti olarak değil; Gregoryen (Ermeni), Ermeni-Katolik (Katolik) ve 19. yüzyılda da Protestan olarak üç millet halinde teşkilatlanmıştı. Bir süre Süryani kadim cemaati Ermeni cemaati ile birlikteydi. Bunun nedeni ikisinin de 'anti-Chalcedon' (Kadıköy konsülü) karşıtı denen monofizisist mezhep içinde olmalarıdır. Musevî milleti ise Karaîm mezhebindeki Yahudiler ile hem bir arada hem değildi. Ferman ve işlemlerde Musevî milleti ha-

2 'Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans', *Turkish Review Quarterly Digest*, Kış 1922, s. 25 vd.

hambaşısı ve Karaîm milletbaşından söz ediliyor. Bu iki cemaatin ayrılığı daha çok idarî malî meseleler açısından böyle görülmüş olmalıdır.[3] Bulgarlar, Sırplar (bir ara 16. asırda Peç-İpek Patrikliği kurulmuş ise de lağvedilmiş ve Sırp Kilisesi 19. asır başına kadar bu açıdan mevcut olmamıştır), Ortodoks Arnavut ve Rum Ortodoks Araplar Hellen unsurla beraber Fener'de Rum-Ortodoks Patrikhanesi'nin ruhanî, malî, idarî ve hukukî ve sansürcü (eğitim ve yayın sansürü) denetim ve yönetimine tabi idiler (Fener semtinde patrikhanenin taşınması 16. yüzyıl sonundadır). İşte 19. yüzyılda ulusçu hareketler sırasında bu unsurların Bâbıâlî'den çok Rum (Hellen) unsurla ve patrikhaneyle mücadelesinin nedeni budur. Bu unsurlar arasındaki çatışma ve olaylar cemaatlerin tarihinde derin izler bırakmış; bizatihî Makedonya ve Bulgaristan'da Katolik kilisesi kurma ve bu mezhebe girme nedeni de bu gibi ulusçu duygular olmuştur. Zira Fener bu unsurlara ibadet ve eğitimde kendi dillerini kullanma izni vermiyor, yüksek rütbeli ruhbanı hep Hellen unsur arasından tayin ediyordu. Bu durum; Ortodoks Araplar arasında da, o günden bugüne bir huzursuzluk yarattı ve Grek-Katolik denen (Melkit) kiliseye geçme eğilimini artırdı. Esasen *ökümenik* (universal) unvanıyla anılan ve itibar ve kudretine Osmanlı devrinde ulaşan Ortodoks kilisesi, 19. yüzyılda Sırp, Eflâk Bulgar ve hatta Yunan kiliselerinin *autocephal* (özerk) olarak kopmalarıyla zayıfladı.

İstanbul, İzmir ve Selanik'te eskiden beri giderek Sayda, Trablusşam, Halep gibi şehirlerde Osmanlı devrinde yerleşen tüccar, zanaatçı İtalyanlar vardı. Ancak 18-19. yüzyıllarda İtalya ve Batı Avrupa'dan hayat ve ekmek arayan türlü kavimden insanlar da buralara göç etti. Roma-Katolik kilisesine tabi ve bizim ve Avrupalıların 'levanten' dediği bu gruplar *Latin milleti* olarak idarî tasnife tabi tutulur. Bunların içinde Almanca, Macarca, Çekçe, Fransızca, İtalyanca konuşanlar vardı; fakat zamanla hepsi kendine özgü deyiş ve şiveli bir Fransızca kullanmaya başladı. Latin milleti doğrudan Roma-Katolik ritüeline tabidir, o çağda kiliselerinde ibadet Latince idi. Şark Katolikleri ise Ermeni-Katolik, Süryan-Katolik, Kobt-Katolik ve 1860'da Bulgar-Katolik cemaatleri idi. Bunlar ibadette kendi dillerini kullanırlar; Roma kilisesine tabi olmakla beraber, kendi özgün ritüel ve hiyerarşilerini bir nevi özerklik içinde korurlar; Lübnan Marunîleri ve Melkitler (Grek-Katolik) de bu cümledendir.

Musevî milleti Osmanlı topraklarında en dağınık ve en çok dilli bir cemaatti. İspanya'dan gelenlere *Sefarad* denir ve Judeo-Espanyol (Ladino) konuşurlardı. 18-19. yüzyıllarda Doğu ve Orta Avrupa'dan göç edenler (Ashkenasi Yahudiler) Yidiş diye bir dil konuşurdu. İmparatorlukta, Mezopotamya'da Aramca, sair maşrık ülkelerinde Arapça konuşan Yahudiler vardı. Bu millet öbürleri gibi bir merkezin sıkı rabtı altın-

3 B.A., gayrimüslim cemaat defterleri, *Yahudi ve Karai defterleri*, cilt 18, s. 38-42.

daki bir cemaat değildi. Çünkü Yahudilikte de İslâmiyet gibi ruhban sınıfı ve kilise yoktur. Zamanla Osmanlı politikasının da teşvikiyle 19. yüzyılda (bilhassa II. Abdülhamit devrinde hahambaşı kaymakamı Moshe Halevy ve II. Meşrutiyet'te hahambaşı Haim Nahum devri) İstanbul'daki hahambaşının öbür cemaatler üzerindeki üstünlüğünün resmîleşmesi sağlandı. Osmanlı kançılaryasının klasik devir kayıtlarında bazı ahvalde Hıristiyanlar için 'kefere' tabiri kullanıldığı halde, Yahudiler için bu deyim kullanılmaz, 'kefere ve Yahudi taifesi' denir. Musevîlerle Hıristiyanlar, özellikle Hellen Rum-Ortodokslar arasındaki münferet malûmdur. Her Pesah bayramında Rumlar Yahudilerin aleyhinde, çocuk kaçırıp katlettikleri 'kan cürmü' suçlamasıyla devlet ve mahkemeye müracaat ettiklerinden; Bâbıâlî bu gibi 'abes davanın' dinlenmemesini fermanlarla tenbih etmiştir. Bu gibi olaylar 19. yüzyılda da görülmüş ve Bâbıâlî özellikle Yahudi cemaatini bu gibi Rum baskılarından korumak ve taşkınlıkları yasaklamak durumunda kalmıştır.[4]

Osmanlı sistemi içinde, durumu değişik iki dinî zümre vardı. Dürzîler ve Yezîdiler... İslam uleması bu iki zümreyi İslam ümmetinin içinde saymak durumunda değildir. Müslümanlar bu iki zümreyi organik olarak cemaatin üyesi diye görememişlerdir. Ancak iki grubu millet olarak nitelemek de mümkün değildi. Yezidîlerin İslam itikadı içinde görülmediklerine dair resmî tutumu bazı belgelerde de görmek mümkündür. Mesela Kastamonu'da sürgünde olan bazı Yezidî liderlerinin kendilerini ve aşiretlerini 'ihtida ettireceklerine' dair söyledikleri, 1892 tarihli bir sadaret tezkîresinde görülüyor.[5] Gene 1857 ve 1858 tarihlerine ait iki iradede; biri Şehrizor sancağı, diğeri Bayezid sancağına Rusya'dan gelen Yezidîlerin 'Şeref-i İslâm ile müşerref olmalarından' söz edilmektedir.[6]

Dürzîlerin kendi aralarında teşkilatlanmaları ve idarî malî otoritelerin bunlarla cemaat halinde temas ettikleri, bilhassa 1861 tarihli 17 maddeyle yürürlüğe giren ve 16 Eylül 1864'te yeniden düzenlenen 'Cebel-i Lübnan Nizamnamesi'ne göre, muhtar Cebel-i Lübnan idaresine cemaat temsili esasına göre katıldıkları malûmdur. Ancak hukuk yönünden Sünnî-Hanefî fıkhı ile önemli ölçüde mutabık oldukları da malûmdur. Bu sahada bir mesele ve nizaa çıkartmama yolu seçilmiştir. Kaldı ki Dürzîler kura-i şer'iyye ile askere de mesele çıkarmadan alınıyorlardı.[7]

Şüphe yok ki Osmanlı millet teşkilatı altı asrı aynı yapı içinde geçirmemiştir. Hassaten Tanzimat'tan sonra cemaatlerin her biri, laik unsurların da cemaat idaresine katılma talebiyle yavaş yavaş birer nizamname

---

4 B.A., *İ.M.V.*, No: 5129, 2 Şaban 1266/Haziran 1850.

5 B.A., *Y. A. Hus.* 267-24, 7 Ca 1310.

6 B.A., *İ.M.V.*, No: 17209, 7 Safer 1274; *Irad. Meclis-i Mahsus*, No: 895, 27 Şevval 1274.

7 B.A., *İ.D.*, No: 32712, 4 Safer 1278.

çıkarttırmış ve patrik ve ruhanî kurulların yanında millet meclislerinin teşekkülü safhasına girilmiştir. Böylece millet teşkilatı adeta bir şahsiyet-i hükmiye kazanıyor; cemaatlerin vakıf, okul ve içtimaî tesislerinin idaresi ve denetimi bu meclislerin eline geçiyordu. Patrikhanelerin yetkileri azalıyor, ruhban dışı laik unsurların idarede ve fikir hayatında rolü artıyordu. Bu gibi kurumlaşmalar aslında ulusçuluk ve ayrılıkçılığı doğuran ve artıran sebepler miydi? Bir bakıma evet, ama öbür yandan bu millet meclisleri ulusçu eğilim ve hareketlere karşı da Bâbıâlî'nin kontrol ve yönlendirme mekanizmaları olarak rol oynamışlardır. 19. yüzyılda Osmanlı dünyası ulusçu akımların dış ve içteki patlamasına açıktı. Millet teşkilatını Tanzimat devri yöneticisi, cemaatlerin içinde Osmanlıcı bir elit yetiştirmek ve bu organları kullanarak gayrimüslim cemaatleri yönetmek için bir platform haline getirmiştir. 19. yüzyılda Osmanlı millet teşkilatının yeniden düzenlenmesi; asrın çetin şartları göz önüne alınırsa, dâhiyane bir buluştur. İmparatorluğu kompartımanlara dayanarak yönetme sistemi, II. Meşrutiyet yıllarında 'kiliseler kanunu' ile vazgeçilen ve bu hata sonucu millet grupları arasındaki gerilimin azalmasıyla ulusçu hareket ve birleşmeleri artıran sonuçlar doğurmuştur.

Osmanlı millet teşkilatı, Müslüman topraklarının kaybedildiği, yani Müslüman tebaanın dar'ul harbde yaşama durumunda kaldığı bir dönemde, Avusturya, İtalya gibi devletlerle eski Osmanlı tebaasının bazı haklarını korumak için yapılan müzakerelerde de simetrik bir model oluşmuştur denebilir. Dar'ul harbde yaşayan Müslümanların hukuku ne olacaktı, nasıl bir teşkilatlanma lazımdı? Endülüs'teki trajik örnekten beri tartışılan ama vuzuha az kavuşan teorik ve hukukî bir mesele bütün ağırlığıyla ortadaydı. Osmanlı hilafeti ise modern dünyanın, koloniyalist politikaları karşısında bu meseleyle yoğun olarak karşı karşıya kalmıştır. 1908'de Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından resmen ilhakından sonra İstanbul'daki büyükelçi Marki Pallavicini ile yapılan protokolde (tenkihname) Bosna Müslümanlarının reis-ul ulema'sı ve ruhanî dairenin ve evkafın İstanbul'da Makam-ı Meşihat-u İslâmiye'ye bağlı olması, tayin ve azillerin İstanbul tarafından yapılması, Trablusgarb'ın İtalya tarafından ilhakı üzerine de benzer antlaşmanın oraya tatbiki gibi hükümler, bilinen bir modelin dışta uygulanmasıdır.

Osmanlı millet nizamı tarihin *sui generis* (kendine özgü) bir olayıdır. Bu bir idarî teşkilatlanma özgünlüğü kadar, Osmanlı cemiyetinin özgün içtimaî kültürel ortamında gelişen bir teşkilatlanmadır. Ne koloniyalist imparatorluklarda azınlık milletlerin durumuyla, ne de federatif yapılarla benzeştirilemez. Osmanlı mirasını devralan Ortaşark ülkelerindeki ve Balkanlar'daki farklı din ve dilden zümrelerin durumu da bununla bağlantılı değildir. Balkanlar'da azınlık sorunu çözülemeyen bir hukuksuzluk yumağıdır. Ortaşark ülkelerinde ise farklı din bazen aynı dilden gruplar arasındaki uyuşma, bir politik uzlaşma durumundadır. Zaman

zaman dengeler, politik gelişmelerle altüst olmaktadır. Mısır'da Kobtlarla Müslümanlar, Suriye ve Lübnan'daki gerilim ve çatışmalar buna örnektir.

Osmanlı millet nizamı belli bir coğrafyada yaşayanlar kadar, dağınık yerleşme biçimi gösteren ve bazen aralarında dil vahdeti olmayan (Musevîler gibi) grupların da imparatorluğun ömrü boyunca kültürel değilse de dinî kimliklerini korumasını sağlamıştır. Hatta o kadar ki bu sistem sayesinde, dinî kompartımanın içinde geçişme ve kimlik özümsemeleri olmuştur. Bazı Bulgarlar ve Hıristiyan Arnavutlar Hellenleşmiş, aynı şekilde Anadolu'nun Karamanlı denen Türk asıllı Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyanları tarihlerini Hellen olarak kapamak zorunda kalmıştır. Aynı şekilde Müslüman olan bazı unsurlar da, dilleri farklı olsa da, Türk kimliğini benimsemiş veya buna bitişmiştir (Pomaklar gibi). Bütün bu kültürel coğrafya ve tarih henüz sarih sonuçlar getiren bir tetkik ve bilginin dışındadır. Millet sistemi, bazı Avrupa tipi milliyetçiliğe temel olamaz. Batı tipi milliyetçilik bu sistemle çatışarak ve onun silinmesiyle gelebilmiştir. Bizatihi millet sözünün (*nation*) ve milliyetçilik (*nationalisme*) gibi terimlerin tercümesi olamayacağı açıktır. Terim uyuşmazlığı, tarihî yönden uyuşmazlığı da aksettirmektedir. Buna rağmen tarihî tecrübe, millet sisteminin yeni milliyetçiliğin biçimlenişinde de özellikle Müslüman kavimler arasında yeni bir kaynaştırıcı kimlik oluşturulmasına yardımcı olduğunu gösteriyor. Bu çelişik gelişme, belirttiğimiz gibi bu kavimlerin tarihi bütün hadiseli safhalarıyla birlikte yaşamalarından ileri gelmektedir.

*Ortodoks Kilisesi**

İmparatorluk, dinler bakımından en renkli ve kalabalık listeye sahipti. Türkiye, bugünkü sınırları içinde dahi, dünyada pek az ülkede rastlanacak dinî bir çeşitlilik gösterir. Bu, Hıristiyanlık açısından özellikle böyledir. Ülkemizde var olan bütün kiliseleri (yani cemâatleri) saymaya kalkarsam, iki elin parmakları yetmez. Bu bir mübalâğa değil, isterseniz sayalım; Rum Ortodoks Kilisesi, Ermeni Gregoryen, Ermeni-Katolik, Ermeni-Protestan, Süryanî Kadim dediğimiz Süryanî Ortodoks, Süryanî Katolik, Kaldanî eski kilisesi ve Kaldanî Katolik, Nasturî Kilisesi (bizde şu sıra hemen hemen hiç üyesi kalmadı ve Nasturîlik de bir ara üç patrikliğe ayrılmıştı). Cumhuriyet devrinde ortaya çıkan bir niza dolayısıyla Türk-Ortodoks kilisesinin ortaya çıkışı... Gördüğünüz gibi iki el bitti. Kiliseler bitmedi. Bu saydıklarım, üstelik bu topraklarda doğan ve gelişen veya önemli merkezleri burada olan kiliselerdi. Roma-Katolik, Anglikan, Protestan gibi Avrupa kökenli kiliselerin Türkiye'de küçük de olsa bulunan cemâatlerini saymaya kalksak, iki elin parmakları da yetmez.

Yine aynı şey Mûsevîler için söz konusudur. Hem bildiğimiz Talmud (Tevrat) -Torah geleneğini izleyen Mûsevîler, hem de Karaîm dediğimiz, ayîn ve gelenekleri, duâları itibariyle onlardan farklı uygulamaları olan Mûsevîler vardır (sayıları epey azalmakla birlikte Karaim cemâatinin İstanbul Hasköy'de eski bir kinisaları [sinagog demezler] da vardır.

Çok tekrarlanan bir söz de, 'memleketimizin yüzde doksan dokuzu Müslüman' sözüdür. Mezheb, akîde, ibâdet biçimleri itibariyle renklilik ve bölümlenme Müslümanlar için de söz konusudur. Yani, Türkiye aslında sayılmayacak kadar çok dinî cemâatin ülkesidir. Bu dinler buna rağmen aynı akîdeye; Hazreti İbrahim'in öğretisine, tek Tanrı'ya, aynı inanç sistemine dayanır. Yani Budizm, Konfüçyanizm vs. gibi ayrı dinî kültürel çevreler söz konusu değildir. Ama sayılamayacak kadar bölümlenmiş, üç büyük dinin parçalarının çoğuna Türkiye'de rastlanır. Bu kadar çeşitlilik nerede olabilir? Amerika'da olur, ama orası göçmen ülkesidir, burası ise dinlerin otokton toprağıdır. Tüm bunlara rağmen, Türkiye'de insanlar dinleri tanımazlar ve merak etmezler. Örneğin, İstan-

---

* '86-87 Çarşamba Söyleşileri', *Mülkiyeliler Birliği*, Ankara 1987, s. 129-141,

bul'da doğar, yaşar, ölürler, ama bir kilisenin içine girip de, burada pazar âyini nasıl yapılıyor, bunların inancı nedir, duaları nedir, bayram günleri nedir, inançları nasıl açıklanır diye merak etmezler. Hıristiyanlar da Müslümanlığı tanımazlar. Kısacası, kapalı kompartımanlar halinde yaşayan bir toplumduk ve halen öyle bir toplumuz. Sokaktaki insandan vazgeçtik, okumuş-yazmışların da bu konudaki bilgisizlik ve ilgisizlikleri, bürokrasiye de yansımaktadır.

Din kültürüne karşı ilgi ve bilgilenme olayı bizim toplumumuzun üyelerine gerçekten uzaktır. Dinle ilgili, laik bir tutum, merak ve hoşgörü ciddî bilgiyle temellenmiş değildir. Dinin sözü buna rağmen çok ediliyor, eksik bilgilere göre tarih yorumlanıyor. Ortodoks kilisesi ve inancı da bu bilgisizlik havasının dışında kalmış değildir. Ortodoks kilisesi aslında Türkiye topraklarında, orta çağlarda yeşeren, gelişen bir müessesedir ve elan bu dinin mühim merkezlerinden biri ve birincisi İstanbul'dadır. Bunun üzerinde de çok tartışma yapılıyor. Meselâ, biz laikliği ilân ettik, 1924'te de halifeyi attık, Patrikhane'yi niye tutuyoruz diyorlar. Bunu diyenler, hem sadece belli bir görüş sahibi değil; birincilerin tam tersi, politik görüş ve dünya görüşü sahibi olanlar da aynı şeyi söyleyebiliyor. Bilmiyorlar ki, hilâfetle, patriklik aynı şey değildir. Hilâfet bir müessesedir ve bu müessesenin her şeyden evvel siyasî erk sahibi olması gerekir. Yani, Müslümanların halifesi olan kimsenin, imam olması, Müslüman cemâatinin, daru'l- İslâm'ın yöneticisi olması gerekir. Böyle bir vasfı yoksa, zaten onun artık halifeliği de söz konusu değildir. Dolayısıyla, 1922 ila 1924 arasındaki hilâfet bu anlamda temelsiz bir müessesedir. Tarihte halifenin yönetici olmadığı, kukla gibi bir başka yöneticinin yanında durduğu durumlar vardır. Nitekim; Moğollar zamanında, Selçuklular zamanında Bağdad halifesi bu durumdaydı. Memlûk zamanında Mısır'da Abbasî halîfesinin durumu budur. Ama hiç olmazsa titüler olarak ona bir yöneticilik vasfı veriliyordu. Hilâfet bunun gibi bir şey olmuş bizde de kısa bir süre. Meclis ve cumhuriyet rejiminin yanında güçsüz bir kurum olarak yaşamış. Ama hilâfet aslında, yöneticilik olmadığı anda bitmiştir. Yönetici olmadığı zaman, hilâfet denilen müessesenin böyle bir uhrevî, ruhanî bir makam gibi devamı söz konusu değildir. Halbuki patriklik için durum böyle değildir. Patrik dünyevî makamdan ayrılarak her zaman var olabilir ve öyle de olmuştur.

Bir diğer yanlış da, Patrikhane'yi dünyadaki bütün Ortodoksların Roma'sı gibi, Papalık gibi düşünmektir. Bu hata çok yapılıyor. Hattâ rahmetli Avcıoğlu* bile bir makalesinde, Fener'deki patrikhane için, "Yüz yirmi milyon Ortodoksun başı," diyor ki, hele makaleyi yazdığı tarihte hiç geçerli bir rakam değildi. Herhalde Rusya, Bulgaristan, Yunanistan vs. hesaplanarak, yüz yirmi milyon nüfus ortaya konuluyor ve Fener de

---

* D. Avcıoğlu, "Patrikhane sorunu", *Yeni Gazete*, 5.3.1970, s. 2.

onun başı sayılıyor. Halbuki, Ortodoksluk için böyle bir vahdet, böyle bir büyük kitle olma durumu hiçbir zaman söz konusu değildir. Biraz sonra konuya girdiğimizde göreceğiz ki, Katoliklikle Ortodoksi arasında büyük fark vardır. Hem kilisenin birliği bakımından (yani vahdet), hem dayandıkları kültür ortamı bakımından, hem itikad bakımından çok farklıdır. Biri birisine eşitleştirilemez ve patrikin durumu ile papanın durumu arasında, gerek iki kilisenin ruhanî hiyerarşisi, dünyevî kuvvetlerle ilişkisi ve gerekse iç idarelerinde dünyevî kurumların temsili bakımından çok büyük ayrılıklar vardır.

Evvelen; Ortodoks kelimesi yanlış değildir, fakat tam doğru da değildir. Ortodoks hepinizin bildiği gibi, sapmaz, doğru inançlı adam demektir. Bu bir vasıflandırmadır. Yani siz bu dinde olan birisine, "Siz Ortodoks musunuz?" dediğinizde, tabiî ki, hayır demez, "Evet ben Ortodoksum," der. Ama patrikliğin adı Ortodoks patrikliği değildir; belki görmüşsünüzdür, Ökümenik Patriyark'tır (Üniversal). Kilise bütün dünyaya hükmettiği iddiasındadır. Tabiî bu iddia gerçekle bağdaşmamaktadır.

Dünyada 16. yüzyılda tutunan Protestantizmi göz önünde tutmazsak, Katolik ve Ortodoks kilisesi niye ayrıdır? Niçin bir Katolisizm vardır? Niye bir Ortodoksi vardır? Bu aralarındaki ayrılık ne zaman ortaya çıkmıştır?

Tarihe baktığınız zaman, aslında Roma'daki Papa ile, İstanbul'daki Patrik'in çatışmasının aşağı yukarı Şarlman devrinde başladığını görürsünüz. Şarlman devrinin de, Bizans'ta, Makedonya sülalesi dediğimiz bir Rönesans dönemine; yani Bizans'ın yeniden kuvvetlendiği, Arablara 7-8. yüzyıllarda kaptırdığı bazı toprakları yeniden aldığı, büyük bir diplomatik beceri ve propagandayla pagan, yani çoktanrılı Slavları Hıristiyanlaştırdığı, Bizans'ın medeniyetinin, hukuk sisteminin, isminin yeniden parladığı bir döneme rastladığını görürüz. Yani, aslında Şarlman'ın vârisleri ile Makedonya sülalesinin yönettiği Doğu Roma arasında bir unvan ve iktidar patlaması söz konusudur. Bu dönemde Batılıların, yani Şarlman ekolünün ve Roma'daki papalığın ileri sürdüğü bir gerekçe; İstanbul'da toplanan bir konsülün ikonaklastları, yani putkıranları reddetmesi sırasında, ortaya çıkan teolojik yorumlardır. III. Leo'nun 726'da topladığı konsül. Halefi V. Konstantin bu kararları uygulattı ve 754'te topladığı konsülde ikona tapınanları ünlü aziz Şanlı Yahya da (Joannis Dimascenus) dahil olmak üzere afaroz ettirdi. İkonaklast hareket 8. asırda, özellikle Anadolu'da ve Suriye'deki Hıristiyan ahâlînin; aziz tasvirleri ve İsa tasvirlerini ve hele bunların azizlerle aynîleştirilmesini dinsizlik, zındıklık olarak nitelemesidir. Aslında sorun o kadar kolay değil. İkonları yapan ve satan manastırların da bunu satamayacağını, bu işlemin küfür olduğunu, ruhban sınıfının birtakım toprakları da elde tutmasının mümkün olmadığını söyleyerek isyan çıkarmalarıdır. Anadolu karışmıştır o devirde. Bizans Trakyası ise, bu görüş ve harekete karşıydı.

Nihayet asrın sonunda Bizans, karar vermiştir: İkonaklastisizm (putkırıcılık) kâfirliktir diye ve bu hareket bastırılmıştır. 787'de İmparatoriçe İrene'nin İznik'te toplattığı bir konsül kararıyla. Oysa Batı Kilisesi (Roma) bu konsülün kararını reddediyor. Şarlman kendi öyle pek ikon seven biri değildir ama, aslında bugün hepimiz biliyoruz ki, Katolik kilisesi içinde putların, tasvirlerin birtakım aziz kalıntılarının (*relique*) kudsiyyeti vardır. Demek ki, bu bir sebeb olamaz.

Sonra IX. asrın ortasında 850'lerde, Roma'daki Papa I. Nicolas ile İstanbul'daki Patrik Photios (St. Photios denir, Ortodoks kilisesinin azizlerindendir) arasında bir dinî tartışma ve karşılıklı aforozlaşma söz konusudur. Ruhban I. Nicolas'ın ileri sürdüğü gerekçeler doğrudan doğruya, Ortodoksların Roma'nın üstünlüğünü tanımamalarıdır. Yani, Roma'daki ruhban; Aziz Peter'in ve Aziz Paul'un Roma'da çarmıha gerildiğini, dolayısıyla Roma'daki papanın onların vekili olarak kudsiyyet ve öncelik kazandığını söylüyor. Papa devamla, "Patrik bu vekâletimizi tanımıyor, dolayısıyla kiliseye ve Hıristiyanlığa karşı çıkılıyor, Bizans ruhbanı küfür içindedir," diyor. St. Photios ise diyor ki: "Hayır biz papayı tanırız, hattâ saygı da gösteririz, ona ruhban arasında birincilik de tanırız. Fakat papanın bizim üzerimizde ruhanî ve uhrevî bir üstünlüğü olamaz."

Aslında St. Photios, devrinin tanınan bir hümanistidir, yani Yunan-Latin geleneğini bilen, kilise doktrini üzerinde etkili fikir ve yazıları olan bir rahibdir ve sonradan azizlik mertebesine çıkarılmıştır. Fakat başlayan kavga kesintilerle sürmüştür. Nihayet 11. asrın ortalarında 1054'te Roma'daki papa, Kardinal Humbert'i İstanbul'a yollamıştır ve Kardinal Humbert, doğrudan doğruya bir aforoz fermanını papa adına, Ayasofya'nın mihrabına bırakıp çıkmıştır; yani Bizans ruhbanıyla konuşmamıştır bile. Bunun üzerine Bizans da tabiî karşı vaziyet almıştır. Böylelikle iki kilise birbirlerini dinsizlikle, küfürle itham ederek, aforoz etmiş oluyorlar. Ama bütün bu olaylara rağmen, kavga geniş halk kitlelerine yayılmış değildi ve aslında iki kilisenin ilişkileri devam edegelmiştir zaman zaman. Hattâ biliyorsunuz, 13, 14 ve 15. asırlarda iki kiliseyi birleştirme çabaları da vardır. Asıl Ortodokslarla Katoliklerin birbirleriyle kan düşmanı olmaları, geniş kitlelere nefretin yayılması bildiğimiz gibi, 1204 Haçlı Seferi'nden sonradır. 1054'teki aforoz vakasının nedeni ise; o zaman Katolik İtalyanların ticaret yapmak için Bizans'ta koloniler kurmaları, hattâ İstanbul'da Galata'ya yerleşip, beraberlerinde rahibleriyle Katolik tipi bir ibadet ve liturjiyi getirmeleridir. Bu olay Patriklik'in hoşuna gitmedi ve o kiliselerdeki o tip ayinleri yasak edip kiliseleri kapattı. Sebeb budur. Fakat 1204'te Haçlılar İstanbul'u adamakıllı talan edip, ahâlîyi kılıçtan geçirince, bundan sonra iki dünya, iki millet arasında derin bir nefret başladı. Ortodokslar kendilerini o kadar ayırdı ki, Katolik

olanlara komünyon ekmeği vermezlerdi. Oysa, herhangi bir Katolik kilisesine kim giderse gitsin, rahibin önüne çöktüğü zaman komünyon verilir, dinini mezhebini sormazlar. Ama Ortodokslar, Ortodoks olarak vaftiz edilmemişlere vermezler. Bu âdet bu dönemden kalma, 'seni İsa'nın ümmetinden saymıyoruz' görüşünün bir ifadesidir.

İki dinî grup arasındaki nefretin nedenleri derindir. Bir kere papanın üstünlüğü meselesi vardır, bu hiç değişmemiştir. 12. asırda İzmit, yani Nikomedya piskoposu olan Niketas'ın yazdığı bir denemeye baktığımız zaman, "Roma'daki papa kim oluyor da, kendisinde ulûhiyyet görüp bizim üstümüze çıkıyor? O bizlerin kardeşi değil de, efendisi oluyor ve bizleri köle olarak görüyor," gibi bir ana fikir vardır. 1846 yılında Rus düşünürü, Slavyanofillerden ve kilisenin önemli teologlarından Aleksis Chomiakov'un bir İngilize yazdığı mektuba bakarsak, gene aynı fikirleri görürüz; "Bütün Katolikler cryptopapisttir, yani Tanrı'nın kulları değil, Roma'daki keşişe kulluk etmektedir ve bunlar hangi hakla Hıristiyan câmiası ve Tanrı'nın insanları üzerinde bir üstünlük kuruyorlar?" diye sormaktadır (W. J. Birkbeck, Russia and Englİsh Churchs, s. 950; T. Ware, the Orthodox Church, Harmondsvvorth , 1964 s. 255-257).

Demek ki, iki câmia arasındaki asıl mesele, papanın ulûhiyyet iddiası ve üstünlüğüdür. Papaya hitap edildiğinde; 'eb-i mukaddes', 'zat-ı kudsiyetpenâhileri' gibi deyimler kullanılır. Bunu kabul etmiyor Ortodoks kilisesi. Çünkü Ortodoks kilisesine göre, üç tane derece vardır ruhban arasında; bildiğiniz (asket) keşiş, sonra papaz, yani cemâati aydınlatan, ibadeti yaptıran ve nihayet piskopos. Piskoposun ruhanî bir vasfı vardır ve rahiblerin üstünde bir yöneticidir. Patrik ise, ilahî bir makam değildir; piskoposlardan bir tanesinin bir idareci-koordinatör olmasıdır. Yani Ortodoks kilisesinde aslında ulûhiyyet kesp etmiş tek bir yüksek ruhanî yoktur.*

Halbuki Roma kilisesinde papaya bu ulûhiyyet verilmektedir. Hele 19. yüzyılda papanın yanılmazlığı da kabul edilmiştir ve hükümleri tartışılmaz olmuştur. Ortodoks kilisesinde piskoposlar (metropolit) bekâr olmak zorundadır. Papazlar evlenebilir. Katolik kilisesi ruhbanı ise, toptan bekârdır ve rahib olmayan manastır üyeleri dahi evlenemezler. Tabiî ikinci önemli sorun kültür ve dil meselesidir. Yani İtalya'da merkezleşen, Latin diline ve kültürüne dayanan ve o iklimin havasıyla yeşeren bir din; Doğu Akdeniz için yabancıdır. Yani, Doğu kilisesi her zaman için Yunancayı kullanmaktadır veya Süryanîler gibi Aramcayı, ölü dillerden birini kullanmaktadır. Dil farkı önemlidir. Gerçi Bizans'ta Iustinianus devrinde Latince üstün bir dildir, lustinianus, hattâ (Institutiones) denen

---

* Günümüzde Yunan kilisesinin ilâhiyatçılarından Petros A. Botsis, 'Was ist Orthodoxie' başlıklı (Athen s.d.) polemik risalesinde papanın St. Petrus'un vekili ve en üst ulûhiyyet kesp eden rahib olduğu tezini aynı şekilde reddediyor (s. 15-22).

Roma hukukunun teorik bölümünü Latince tertib ettirmişti. Kanunları Yunanca derlettiği için çok üzgündür, Maamafih bu Latin etkisi çabuk silinmiştir. 8. asırda meselâ, İmparator III. Mikhael'in nazarında; Latince, İskitlerin konuştuğu bir barbar dilidir. Yine 11. asrın çok âlim ve çok fâzıl ve çok derin yazan bir başka Bizanslısı Psellus ise Latince bildiğini de iddia ediyor, ancak Cicero ile Caesar'ı birbirine karıştıracak kadar bu dünyanın kültüründen habersizdir.

Dolayısıyla Latin diliyle ibâdet eden, Latince yazan, bütün dogmaları Latince tartışan bir dünya; Doğu kilisesi için çok uzaktı. İnsanların arasında diyalog kuracak ortak bir araç olmayınca, ayrılık da kaçınılmazdır.

Sonra kuşkusuz siyasî nüfuz söz konusudur. 9. asrın başında Şarlman İmparatorluğu ortaya çıkmış Batı Avrupa'da; Doğu'da da Bizans var. Bunlar artık iki ayrı kuvvetti ve maruz kaldıkları tehlike aynı değildi. Bizans Arablarla mücadele halindeydi. Şarlman ise, tam tersine, Arablarla iyi geçinmekteydi. Bunların misyoner faaliyetleri de birbirleriyle çatışmaktaydı. Papalık Bulgarları ve Rusları kendine bağlama çabasındaydı. Bizans da aynı şeyin peşindeydi ve başardı. Pagan dünya üzerindeki nüfuz mücadelesi başka kavgaları da kaçınılmaz kıldı.

Tabiî bütün bu derûnî kavganın da filozofik, dogmatik bir görünümü vardı ki, *'filioque'* diye ifade edilebilir. Ortodoksi ve Katolisizmin günümüzde dahi birleşmesi söz konusu olduğunda bu terim ortaya çıkıyor. Bu *'filioque'* 8. asırdan beri büyük tartışma konusudur. Çünkü *'oğulla'* anlamına gelir. Aslında tam tartışılacak bir şey de değil, gayet basit bir olay. Daha ziyade dediğim gibi, iki kilisenin artık çoktan parçalanmışlığına hizmet eden bir deyim. Ekanîm-i selâse (*trinite*), Baba, Oğul, Ruhu'l-Kudüs'ü ifade eder. Katolik ve Ortodoks herkes için bu aynı şeydir. Fakat Ortodokslar için Oğul, Baba'nın ulûhiyyetini alan onun bir parçası olarak vardır. Katolik kilisesi ise Baba'dan ve Oğul'dan (*filioque*) söz ettiği için; bu terim yüzünden Ortodokslarca Tanrı'ya ortak koşmak, Tanrı'yı ikiye eşitlemekle, küfürle suçlanıyor. Gerçi bu filioque'nin de sadece bir yanlış tercüme ile ortaya çıktığı söyleniyor. 5. yüzyıldaki konsül kararlarının Yunancadan Latinceye yanlış tercümesi olmalıymış. Hülâsa kılı kırk yaran ve niteliği karanlık bu teolog kavgası, iki kilisenin dogma ayrılığı gibi görünüyor. Hülâsa *'filioque'* sorunu, iki kilise arasında çatışma kadar, birleşme de söz konusu olunca ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu görünümün ve ayrımın dışında; Katolik kilisesi büyük bir dünyevî kuvvettir. Roma'daki papanın yanında en güçlü rahib-kardinal olan bir devlet sekreteri vardır. Aynı zamanda dışişleri bakanıdır. Vatikan'ın her yerdeki temsilciliklerini görüyoruz. Bunlara *'ambassadeur'* değil, *'nuncius apostolicus'* denir. Bir yerde kordiplomatiğin başında yer alırlar. Bütün dünyada yatırımları olan, bankaları ve bütün dünyada emlâki olan, hayır kurumları, propaganda misyonları, sağlık kurumları

vs olan bir teşkilâttır Vatikan. Kiliseye renk renk insanlar bağlı. Conclau (Kardinal Meclisi) toplandığında Afrika zencisinden, Hintli kardinalden, Çinli ve Japondan Güney Afrikalıya, Amerikalıya kadar, hepsi oradadır ve bu bir bütün dünyadır aslında. Buradaki hiyerarşi belirlidir. Bu hiyerarşinin içinde insanların dereceleri belirlidir ve bu bütün kalabalığın yaptığı her iş Vatikan'ın denetimindedir. Kaç kuruş alırlar? Kaç kuruş sarf ederler? Nerede ne işe yatırım yaparlar? Nasıl hayır yaparlar? Bunların hepsi Vatikan'ın bilgisi dahilindedir ve bütün dünyada muazzam bir misyon teşkilâtı vardır. Bu da Vatikan'ın bilgisi ve yönetimi altındadır.

15-16. asırdan beri bütün dünyanın dillerini öğrenen ilk büyük filologlar Katolik rahibleridir; nereye hangi dili bilen adam yetiştirilecek, bu plânlanır. Meselâ, Paris civarında Manse'da bir Benedicten manastırı vardır. İçindeki her bir rahib birinci sınıf filologdur; nadir Kafkas dillerinden, Çinceye kadar bilen insanlardır.

Katolisizmde bir özerk yapı var gibi görünür. Yanıltıcıdır. Bakarsak Afrika'daki kilisede yerel âdetlerin, tamtam çalmak gibi, yerel eski pagan âdetlerin güya âyîne sokulduğunu görüyorsunuz. Ama hiçbir şekilde o bir muhtâriyeti ifade etmez; itikatta ve duada, her şey Vatikan'ın bilgisi, müsaadesi, anlayışı nisbetinde olmaktadır. Düşünün ki, II. Dünya Savaşı sonrasına kadar, bu kilisede, her yerde Latince ibâdet ediliyordu; ister Şanghay'da, ister Bavyera'da, ister İspanya'da bir kiliseye gidilsin, (Latince) aynı dilden ibâdet ediliyordu. Ancak 1960'larda millî dillere müsaade ettiler. İstisnası bunun, Şark Katolikleriydi. Yani Ermeni-Katolik, Süryanî-Katolik, Marunî, Kobt-Katolik gibi daha çok Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Katolik kiliseleri ile Roma'daki papa, kendi dillerini kullanma konusunda daha evvelden anlaşmıştı. Onlar kendi dillerinde ibâdet ederlerdi; beğendikleri adamı da patrik olarak Roma'nın tasdikine sunarlardı; orası da tasdik ederdi. Ama bunun dışında Roma her şeyi kontrol ederdi, halen de öyledir. Güya millî dillerle ibâdet ediliyor ve yerel dinî önderlere itimat ve saygı gösteriliyor; hiçbir zaman Cracovv Başpiskoposluğuna bir İtalyan tayin edilmiyor; böyle bir şey söz konusu değil, ama gene her şey o dünyanın içindedir ve bu monolitik büyük bir müessesedir.

Halbuki Ortodoks kilisesi için böyle bir renklilik ve güç söz konusu değildir. Ortodoksinin yayıldığı alanlarda göreceğiz ki, idarî yönden de, itikat yönünden de, dil yönünden de, hiyerarşi yönünden de çok büyük farklılıklar vardır. Bugünkü Ortodoks kilisesinde belki bir tek standart unsur vardır; bir tek renk vardır; o da Hellenizmdir. Yani bu kilisenin, bu itikata sahip olanların bir bölümünde Yunanlılık ve Yunan dili hâkimdir. Bu bir gerçektir. Görünüşte Ortodoks kilisesi dünyevî iktidarla, siyasetle Katoliklerden daha fazla uğraşıyor gibidir. Görünüşte diyorum; Katolikler siyasetle daha az uğraşmıyorlar, ama onu örtüyorlar, daha kozmo-

polit bir görünümleri vardır. Halbuki Ortodokside bir Hellenizm, bir Hellen ulusçuluğu, Hellen rengi söz konusudur. Nitekim Kudüs Katolik Grek (daha doğrusu Arab Katolik) kilisesi başpiskoposu *Lutfi Laham*, Rum-Ortodoks kilisesinin tamamen Hellenleşen ve Hellenlerden başka kimsenin patrik ve din adamı olamadığı, oysa asıl müminlerin Filistinli Arablar olduğundan şikâyet eder (Hoffnung auf eine Oekumene in Jerusalem, Luthe Verlag, Köln 1985, s. 10).

Herhangi bir Ortodoks din adamına rastladığınız zaman; isterse dağdaki manastırın basit bir keşişi olsun, isterse bir metropolit olsun, biraz konuştuğunuz zaman, Katolikleri; kryptopopist, yalancı, papanın zayıf imanlı mensupları olarak itham eder. Dahası var; "Bütün bu Hıristiyanlıktaki bölünmeler, bu saçmalıklar, Amerika'da çıkan mezhebler, bu Yehova Şahitleri gibi manasızlıklar, Katolisizmin günahıdır, bölünme bu Katoliklikle başlamıştır ve devam etmektedir, sebebi Katolisizmdir," der. "Ortodoksluk ise, hiçbir zaman bölünmeyen, güçlü tek kilisedir, itikattır," der. Fakat tabiî bu aslında Ortodoksi için hiç doğru olmayan bir görüştür.

Bir kere itikat yönünden alalım, Hıristiyanlığın ilk büyük konsülü (Nicea) İznik'te toplandı (325 yılı). Orada bir bölünme başlamıştır. Rahib Arius çıkmıştır; Arius'un fikirleri ve ilâhi teslis üzerindeki çok maddeci görüşleri kabul edilmemiştir ve aforoz edilmiştir ve Arianizm böylece Kuzey'deki barbar kabileler arasına itilmiştir.

431'de Efes Konsülü'nde, Nasturîlerle henüz değil ama, İstanbul patriki Nestorios ile, akidesine karşı olanlar arasında kavga çıkmıştır. 451'de Khalkedon'da ise, Antakya ve İskenderiye patrikleri, İsa'daki ulûhiyyetle, Tanrı'daki ulûhiyyetin ayrılamayacağını, ikisinin bir olduğunu ileri sürmüşlerdir; yani görünen İsa düpedüz Tanrı'nın kendisidir. Bu görüşü ve inancı o zamanki Ermenistan kilisesi ve İskenderiye kilisesi kabul ettiği için, konsülün reddetmesine rağmen tutunmuştur. Bu ayrılıktan, bildiğiniz gibi, Ermeni-Gregoryen ve Mısır'daki Kobt kilisesi (veya Kıbtî kilisesi, bizdeki Kıbtî kelimesi yanlış kullanılıyor, Çingeneler için diyoruz) ortaya çıkmıştır. Kıbtîler aslında Şark dillerinde Mısır'daki Hıristiyanların önemli bir kısmıdır ve bunlara bugünkü bir Ortodoks rahip, bir Yunanlı veya Rus rahip monophysist diye küçümseyerek bakar. Hem kilisenin resmî doktrininde, hem de halk arasında bu monofizism diye adlandırılan inanca ve monofizist kiliselere karşı bir yabancılaşma vardır. Yani kilise teşkilâtları, âdetleri itibariyle Ermeni-Gregoryenin, Rum Ortodoksun, Mısır Kobtlarının arasında bir yakınlık var gibi görünüyorsa da bir ayrılık ve aralarında didişme de vardır. Sonra Mısır Kobtlarından da, Habeşistan Kobt kilisesi ayrıldı ve Habeş kilisesi 1960'tan beri müstakildir. Birbirleri ile de anlaşmazlık içindedirler. Meselâ Kudüs'teki mukaddes yerleri nasıl paylaşacaklarını bilemiyorlar. Araya İsrail'i koyuyorlar. İsrail, hem Habeşlerle iyi, hem Mısır'la iyi şimdi; o da ne yapaca-

ğını bilemiyor içinde yer alamayınca büyük kilisenin. Kamame kilisesinin damına manastır kurmuş Habeşler. Sonra tabiî Süryanî dediğimiz kilisenin ayrılığı söz konusudur ve nihayet 431 Efes Konsülü'nden beri Nasturîler de, yine İsa'nın ulûhiyyet-i selâsedeki yerine yönelik bir münakaşayla İstanbul patrikinden ayrılmışlardı. 451'de Bizans'tan ayrılan monofizist kiliseleri ise, bu adla değil, anti Khalkedon diye adlandırmak gerekir.

Demek ki; Ortodoks kilisesi itikat bakımından bir birlik içinde değil ve Katolisizmle Protestanizmden çok evvel bölünmelere uğramış bir kilisedir.

İkincisi, bu kilise doğrudan doğruya dil ve hiyerarşi bakımından bölünmüştür. Bugün dünyadaki Ortodoks kilisesinin durumuna baktığımız zaman bunu görürüz.

Şimdi normal olarak Hıristiyanlıkta başından beri beş tane patrik vardır. Patrik dediğimiz, aslında yalnız bölge piskoposları arasında önde gelenleridir. Bunlar Roma, İstanbul, Antakya, Kudüs ve İskenderiye patrikleridir.

Roma dediğim gibi bu beş patrik içinde protokolde önde geleniydi. İmparator Iustinianus da bunu böyle tanırdı o zaman. Öbürleri de yine büyük patriklerdi. Bu en büyük beş piskoposun içinde İstanbul hariç, diğerleri; yani Roma, Antakya, Kudüs ve İskenderiye, Hıristiyanlığın neşet ettiği, St. Paul'un ve St. Pierre'in kiliseler kurduğu, ilk cemâatleri oluşturduğu, apostolik piskoposluklardır; yani havarilere ait episkopal makamlardır. Bunların içinde sadece İstanbul'un bu vasfı yoktur. Çünkü, İstanbul bildiğiniz gibi, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde kilise kurulan, St. Paul'un veya St. Pierre'in gelip cemâat kurup, vaaz verip, ahâliyi imana davet ettikleri bir yer değildir. Bu çok ilginçtir. Yani Ankara'nın meselâ mukaddes bir yer olması mümkün; çünkü St. Paul bu bölgede Galatyalılara hitaben vaaz verdi ve Yeni Ahid'in, yani İncil'in bir bölümünde, Galatyalılara Mektup diye bir epistula yer aldı. Bu bakımdan Ankara'ya da uğramış olabilir. Bu bölge Hıristiyanlık akaidinin, inancının vaaz edildiği bölümlerden, yerlerden biridir. Korinth böyledir, Selânik böyledir, Efes böyledir, Antakya böyledir; ama İstanbul için bu söz konusu değildir. İstanbul doğrudan doğruya Konstantin devrinde, Büyük Roma İmparatorluğu'nun ve artık Hıristiyanlığın resmen tanındığı ve Theodosius'tan beri de resmen din olduğu, bir imparatorluğun başkenti olduğu için oradaki piskoposa da patriklik izâfe edilmiştir.

Bu patriklerin içinde, Roma kilisesi önce geliyor, bir tür *'primus inter pares.'* Roma ayrıldığına göre, bugün geride dört tane patrik var. Ortodoks kilisesi de bu esasa göre bölünmüştür. Antakya Patrikliği söz konusudur, Kudüs Patrikliği söz konusudur, İstanbul Patrikliği söz konusudur, dördüncü İskenderiye. Fakat bu İskenderiye'deki patriklik, biraz önce sözünü ettiğim Kobt kilisesi değildir. Kobtluğa, yani monofisizme

geçmeyen, Grek-Ortodoks inanca sadık kalan, Mısır'daki çok az sayıdaki Yunanca konuşanın bağlı olduğu bir patrikhanedir; elan vardır. Bir zamanlar İskenderiye en kalabalık Hellen şehriydi. Şimdi nüfusları çok azaldı.

Demek ki, bu dört patriklik vardır. Bunlar birbirinden müstakildir görünüşte. Aslında ilişkilerine Ortodoks inancın ve Hellenliliğin getirdiği bir bağ egemendir. Bu dört patrikliğin daireleri bellidir. Antakya, aşağı yukarı bugünkü bütün Suriye-Lübnan ve Antakya ve Hıristiyanların bulunduğu Kilikya ve yukarı Mezopotamya'yı kapsıyor. İskenderiye Patrikliği ise, güya bütün Afrika'yı içeriyor. Kudüs Filistin'le ilgilidir, sadece Filistin, yani İsrail ve Ürdün'ün batısıyla sınırlı bir dairedir ve İstanbul Patrikliği dediğimiz zaman da güya dünyanın diğer bölgeleri üzerindeki bir ruhanî örgüt söz konusudur. Tabiî bu geniş alan için 'güya' deyimini kullanmak gerekir. Fakat bu patrikliklerin dışında, autocephai dediğimiz özerk kiliseler vardır. Bunlar Kıbrıs, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Çekya, Polonya, Rusya, Rusya'nın içinde Gürcistan ve Sina kiliseleridir. Sina dediğimiz yer, bir coğrafî mekân değildir; sadece dağın eteğindeki St. Catherine manastırıdır. Bu ayrı bir cumhuriyet gibidir ve autocephai bir kilisedir. Bunların üzerinde durmak gerekir.

Büyük patriklikten, İstanbul'daki patriklikten Yunanistan kopmuştur. Çünkü Yunan ayaklanmasından hemen sonra, bu kilise bir kere millî sınırları itibariyle ve Ortodoksinin tek hür bölgesi olarak ayrılmıştır. Bulgaristan ise, hepinizin bildiği gibi, 1840'larda çıkan bir mücadele ile 1870'te ayrıldı. Hattâ, birtakım Bulgarlar, artık bu Fener Patrikhanesi'nin zulmünden kurtulalım diye, Katolik olmaya kalkmışlardır. Osmanlı hükümeti 1870'te Bulgar kilisesini özerk bir kilise, eksarhlık olarak tanımıştır. Fener ise, bu özerkliği tanımamıştır. Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Fener, Bulgar kilisesinin autocephal olduğunu lütfen tanımıştır. Aynı şey, Bulgarlardan biraz evvel Romanya kilisesi için söz konusudur. Çekya ve Polonya'daki Ortodoksların ise, bizim Osmanlı Hükümeti ile veya Fener Patrikhanesi ile bir ilgisi yoktur; onlar doğrudan doğruya Rusya kilisesi karşısında, autocephaldirler. Finlandiya Ortodoksları ise, yakın zamanda doğrudan İstanbul'a bağlandılar. Karelya ise elan Moskova'nın sahasındadır.*

Osmanlı hâkimiyeti dolayısıyla daha önce kazandığı (3. Ökumenik Konsil'de) *autocephalie* perçinlenen Roma Ortodoks kilisesi ise Kıbrıs'tır. Çünkü bildiğiniz gibi, Kıbrıs'taki cemâatin dünyevî yöneticisi olarak da Osmanlı hükümeti oradaki episkoposu tanımıştır; o hem ruhanî liderdi,

---

* Şu yakınlarda Estonya'daki küçük Ortodoks cemâat büyük gürültüyle Moskova Patrikliği'nden kopup Fener'e biat etti. Bu olay da Moskova ve Fener'in arasını açtı.

hem vergileri toplardı, hem idarî işlere bakardı ve Demosgerentos denilen halk şûrasının başkanıydı. Bu Osmanlılar ile gelen bir özerkliktir ve o yüzden de Kıbrıs adasında biz çekildikten sonra da, İngiliz yönetiminde de ve sonra da bu usul devam etmiştir ve o yüzden de Makarios'un hem kilisenin başı, hem de cumhurbaşkanı olması bu durumun yarattığı bir olay olmuştur.

Antakya Patrikliği ise, yakın zamanlarda (Grek Ortodoks diyemeyeceğiz artık, çünkü Grekliğini bırakmıştır) Arabca kullanmaya başladı. Ortodoks, Arabca kullanan ve merkezi de Antakya'dan Şam'a giden bir patrikhanedir. Antakya'da eski patrikhanenin kilisesine devam edenler, âdeta yirmi kişi kadar tutan bir sülâledir. (O yüzden de artık kilisenin harem kısmı bırakılmış, hepsi birbiriyle akraba olduğu için kadın erkek aynı yerde, aşağı tarafta ibâdet ediyorlar. Şark kiliselerinde de, biliyorsunuz kadınlar tıpkı camilerdeki gibi yukarıda, kafesli yerde ibâdet ederler. Eski devirlerde Batı'da da öyleydi. Yani ilk önce ayrı oturdular, şimdi karışık oturuyorlar.)

Demek ki, böyle bir bölümlenme söz konusudur. Bugün için en kalabalık Ortodoks kilisesi Rusya kilisesidir. Rusya 9. asırda Hıristiyanlaşmıştır. Bizans kanunlarını almıştır. Fakat kilisede pek kısa süre hariç hiçbir zaman Rumca kullanılmamıştır. Daima eski Slovince ibâdet edilmiştir ve aslında Bizans, diplomasi ustası olarak bu kilisenin diline de karışmamıştır. Özellikle 15. asırda, İstanbul fethedildikten sonra ise Rusya, artık kendini Ortodoksinin merkezi, hâmisi olarak takdim etmiştir dünyaya ve bu kilisenin Fener'le idarî, malî yönden ortak tarafı yoktur. Hiçbir şekilde de yoktur. Ortak yönleri liturji, yani ibâdettir. 17. asırda Romanovlar zamanında, Rusya kilisesinin başında olan Patrik Nikon bütün dinî metinleri, ibâdet şeklini ve hiyerarşiyi gözden geçirmiştir. Olduğu gibi Bizans'ın liturjisini, yani burada kullanılan ibâdet şeklini, duaları, hiyerarşiyi aynen Rusya'ya kabul ettirmiştir. Tabiî kabul ettirmek kolay olmamıştır, büyük kavgalar çıkmıştır o devirde. Storoverts denilen eski inanç sahipleri ile, yenilik taraftarları arasında çok kanlı kavgalar olmuştur. Yani biz üç parmakla mı istavroz çıkarırız, iki parmakla mı, şu duayı mı ederiz, diye millet bölünmüştür. İnsanlar ateşe gitmişlerdir inatları yüzünden, katliâm olmuştur; bir kısmı da biliyorsunuz, bizim topraklarımıza sığınmıştır o zaman. Doğu Anadolu'da, Marmara civarında Malokan denilen, bu eski inancı saklayan Ruslar vardı, yani Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmışlardı o kavga sırasında.

Demek ki, liturji ve dogma bakımından iki kilise birbirine eşitlenmiştir; yani görünüşte, herhangi bir Rus'un, Atina'da bir kiliseye gidip dua etmesinde itikat ve ibâdet bakımından bir sakınca yoktur. Aynı şeyleri Yunanca dinleyecektir. Fakat iki kilisenin idaresi arasında büyük fark vardır. Şöyle ki; Büyük Petro, Rusya kilisesinin yönetimini, yani Mukaddes Sinodu tamamiyle devletin denetimi altına almıştır. Çar, *Prokurator*

denen bir sivil memur tayin ederdi ve Sinodu o yönetir, patrikten çok onun sözü geçerdi. Bu memurların en korkunçlarından biri de biliyorsunuz, III. Aleksandr'ın hocası Pobedonovtzev'di. Tarihteki büyük anîisemitlerdendir. Rusya'da Yahudi pogromlarını tertipleyen, sadece Yahudileri değil, Müslümanları vs'yi de topraklarından sürdürten, Başkırların topraklarını aldırtan, panslavizmin teorisyenlerinden, gayet reaksiyoner bir adamdı.

Rusya kilisesinin bütün dünyadaki emlâki ve yönetimi de farklıdır. Yani mukaddes topraklarda da emlâki ve toprakları öbürlerinden ayrıdır, hiç kimse, hiç kimseninkine karışmaz. Bu iki Ortodoks kiliseden birisinin dili Rumcadır, birisinin dili Rusçadır. Birisinde Helenizm hâkimdir, ötekinde kendi Slavizmi, kendi Rusçuluğu hâkimdir. Yani bunlar idarî, malî yönden ayrı kiliselerdir. Rus kilisesi 1917 devriminden sonra, ikiye bölünmüştür; Paris'te sürgündeki Rus kilisesi kurulmuştur, sonra New York merkez seçilmiştir. Öbürü ise, Stalin devrinde pek sesi çıkmayan, ama II. Büyük Savaş'tan sonra restore edilen, bildiğiniz Moskova'deki patrikliktir. Bugün iki Rus kilisesi vardır. Bu da çok mühimdir. Meselâ, İsrail'deki Rus kilise emlâki ikiye bölünmüştür. 1948'de kurulduğu zaman İsrail devleti; Rus kilisesinin oradaki topraklarını anlaşma sonucu, Sovyetler Birliği'ne yani Moskova kilisesine vermiş. Fakat 1967 savaşında işgal ettiği Filistin, Şeria vadisindeki Rus kilise topraklarını ise vermemiş Sovyet kilisesine. Orası New York'a bağlı ve ikisinin de hiyerarşisi, örgütü ayrıdır. Demek ki, böyle bir bölünme de söz konusudur.

Bu gibi bölünmelerin dışında Kıbrıs, İstanbul'daki Patrikhane, Yunanistan kilisesi, Sina, Kudüs Patrikliği ve İskenderiye Rum Ortodoks Patrikliği arasında kuşkusuz ki, organik bir bağ vardır. Bunlar Yunancayı kullanırlar liturjide ve rahipler hepsi aynı kaynaktandır. Yani Kudüs'e gittiğiniz zaman Peleponezli, Selânikli insanları görürsünüz, İskenderiye'de aynı şeyi görürsünüz. Kıbrıs'taki kilise mensupları ise ora halkından daha çok, ama yine bunlarla bir ilişkisi var. Rumca konuşuyorlar. Dolayısıyla bir iletişim söz konusudur. Bizim Fener'deki patrikhanenin ökümeniklik (üniversal) vasfını burada artık tartışmanın yeri gelmiştir. Patrikhanenin, bu yerlerin hiçbirisinin üzerinde söz hakkı yoktur. Hattâ Yunanistan, Albaylar Cuntası devrinden beri, Patrikhane artık bizim topraklarımıza taşınsın demektedir. Çünkü orada hiçbir şey yapamıyor, çok kuvvetsiz, Yunanistan'a taşınma zamanı gelmiştir demektedir. Ama taşınmıyor; taşınmaması için de bazı sebepler var. Sebeplerden bir tanesi Türkiye'deki Ortodoksinin, Yunanistan'la o kadar da halühamur olmaya niyeti olmamasıdır, çok kişinin sandığının tersine. Ananenin, tarihî geleneğin tesiriyle, kendisiyle Küçük Asya'daki ve Bizans'ın kalıntısı bir zümre olduğunun bilincinde ve onu temsil ediyor.

Bu patrikhanenin kontrol ettiği, dünyadaki merkezlere gelince; hiç sanıldığı kadar çok değildir. Amerika üzerinde kontrolü vardır. Çünkü

Amerika'daki Rum Ortodoks Kilisesi, autocephal değildir, doğrudan güya Fener Patrikhanesi'ne bağlıdır. Avustralya için de aynı şey söz konusudur. Çok daha ilginç bir durum patrikhaneye bağlı Finlandiya'daki

Ortodoks kilisesidir. Çünkü Finlandiya'daki Ortodokslar aslında Rusya'ya bağlıydılar. Fakat 1917 ihtilâli olunca hem Sovyetler'den koptular, hem de zaten Rus kilisesinden koptular. Onun için 1923'te, gayret gösterip özerk olarak Fener Patrikhanesi'ne bağlandılar. Dolayısıyla Fener patrikinin güya orada bir söz hakkı vardır. İşte buradaki bu Ökümenik Patrikarya'nın bütün nüfuzu budur. Sayalım şimdi: Türkiye'deki 2500 Rum Ortodoks, Avustralya ve Amerika'daki bir milyonu aşkın kişiyle, Finlandiya'daki yirmi bin kişi. Hepsi budur. Fenerin bütün beynelmilelliği, ruhanî alanı bundan ibarettir. Üstelik Kuzey ve Güney Amerika'daki Ortodoksların kendi başına buyrukluğu ve Fener'le çatışmaları malumdur.

Patrikhanenin Amerika ile ilişkileri son derece ilginçtir. Çünkü Amerika zengin bir memleket; Amerika çok çeşitli insanların bulunduğu bir memleket ve Amerika büyük asimilasyon, yani erime problemlerinin bulunduğu bir memleket. Bugün iki milyon Amerikan Rum-Ortodokslarının bir kısmı; bizim İstanbul'la ne ilgimiz olabilir, Yunanistan'a bağlanalım diyorlar. Bir kısmı ise, "Allah aşkına biz bir Kudüs, bir İskenderiye kadar da değil miyiz ki, Allah'ın yarattığı bu yeni kıta üstünde niye ayrı patriklik olmayalım?" diyorlar. Böyle münakaşalar var ve Ortodoksluğun âdet ve örfü orada çok değişik. Meselâ, ben Amerika'da bazı Ortodoks kiliselerinde düpedüz sıra kurulduğunu, bankta kadın erkek karışık oturduğunu gördüm ki, bu diğer ülkelerdeki kiliselerde olacak bir şey değildir. Çünkü, Ortodoks kiliselerinde ayakta durularak ibâdet edilir. Yani her şey değişiyor, orada Yahudilik bile değişiyor. Reformist sinagoglar çıkmıştır. Amerika garip bir ülke ve bu garipliklėrden Ortodoks kilisesi de payını alıyor. Aslında Amerika'daki başpiskoposluğu Venizelos kurdurmuştu ve bir müddet Yunanistan kilisesine bağlı olarak devam etmişti. Fakat ondan sonra Venizelos'un hemşehrisi olan oradaki başpiskopos, İstanbul Fener patriği olunca, birdenbire Türkiye'ye bağlandılar. Türkiye'de de o zaman, mübadeleye rağmen tahminen iki yüz bin kadar Rum-Ortodoks yaşıyordu. Amerika da Türkiye'ye bağlı olsun dediler, hepinizin bildiği gibi, Athenagoras da aslında, Amerika'daki Ortodoksların başpiskoposuydu. Yunan kilisesinin; Yunanistan, ABD, Türkiye arasındaki ilişkilerinin çok iyi olduğu bir zamanda, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, patrik olarak Fener'e gelmiştir.

Bugün için Yunan kilisesinin artık Fener üzerinde etkisi yoktur ve aynı şekilde Fener'in de Amerika üzerinde etkisi yoktur. Çünkü ABD, son derece büyük nüfuz mücadelelerinin, kavgaların, anlaşmazlıkların, hareketlerin olduğu bir dünyadır.

Ortodoksi aslında bugün, Katolik kilisesinin aksine dünya üzerinde

etkisi olan bir din, bir kilise değildir. Daha çok kendi millî bünyesi içine kapanmıştır. Bu kapanıklılık teoloji bilgisinde, ruhanîlerin ilgi ve bilgisinde de görülür. Osmanlı İmparatorluğu'na gelen İngiliz seyyahlardan biri 1830'larda, Fener'deki Patrik cenaplarıyla konuştuğu zaman, hayretle onun 'Canterbury başpiskoposunun kim olduğunu, ne görev gördüğünü bilmediğini' müşahâde etmiş (biliyorsunuz Canterbury başpiskoposu, Anglikan kilisesinin en yüksek rütbeli rahibidir). C. B. Elliott, *Travels in the Three Great Empires of Austria, Russia and Turkey*, c. I, 1838, s. 230. Demek ki, Rum-Ortodoks kilisesinin daha o tarihlerde dünyadan tecrit edilmiş bir hali vardı. Dünyadaki Hıristiyanlık ve dinlerin durumu hakkında da fazla bilgileri yoktur ki, bu durum misyoner faaliyetin olmadığını da gösterir.

Vakıa bugün Yunan kilisesi (daha doğrusu ABD Ortodoksları) biraz misyoner faaliyetlerde bulunuyor ve Afrika'da yirmi bin kadar kişiyi dine kazandırdıklarını söylüyorlar ise de; Afrika'da Katoliklerin, Protestanların ve Arab parasıyla çalışan Müslümanların yaptıkları misyoner faaliyet yanında, devede kulak bile değildir.

Bu millî kiliselerde bugün durum aslında nedir? Arnavutluk'taki Ortodoks kilisenin autocephaiie'sinden söz etmek mümkün değildir, çünkü çok ciddî bir laik ülkeydi. Arnavutluk ateistti ve dinî kurumlaşmaların durumu malumdu.* Yunanistan kilisesindeki hiyerarşi daha ilginçtir. 1950'lerde rahiplerin dörtte biri okuma yazma bilmiyormuş. Ama Yunanistan'da papaz dediğiniz zaman, öyle dinî bilgisi kuvvetli ve Katoliklerin köy papazı gibi, kendini cemâatin dışına ve üstüne çekecek bir adam düşünmeyin. Köy papazı marangozluk yapar, domates yetiştirir, evlidir. Köyün din işlerine bakan bir adamdır. Hattâ bizim köy imamlarından bile daha dünyevî bir hava içindedir. İstanbul'daki Ortodoks papazları da Yunanistan'dakinden daha farklı bir eğitim ve yaşayış içindedirler. İçlerinde bayağı bilgili olanları vardır. Bu eğitimden ileri gelmektedir. Yakın zamanlara kadar Fener Patrikhanesi'nin eğitim merkezi, hepinizin bildiği gibi, Heybeliada'daki seminerdi ve Ortodoks dünyası içinde tanınmıştı. Yunanistan'da ise teoloji sivil fakültelerde yapılmaktadır, yani aynen bizim ilahiyat fakülteleri gibi. Bu yüzden Almanya'ya gidip eğitim gören laik ilahiyatçılar Yunan kilise mensuplarından daha çok tanınır. Yani laik teolog grubu doğrudan doğruya Alman eğitimli. Meselâ Rus kilisesinde durum daha değişikti. Orada, ihtilâlden evvel Kiev'deki Ruhban Akademisi'nde, Varşova gibi yerlerde yetişen papazlar vardı ve bazıları da iyi filologdu.

Rum-Ortodoks kilisesinde Yunanlı ruhbanın ve Yunan dilinin kesin

* Son birkaç yıldaki gelişmeler ilginç sonuçlara sebep olacak gibidir. Arnavutluk'ta Ortodoks Hıristiyanlar, Arnavut olmaya mı, yoksa Ortodoks olmaya mı ağırlık verecekler göreceğiz.

hâkimiyeti vardır. Bu yüzden Ortodoks inanca mensup sâir etnik gruplar bir memnuniyetsizlik içindedirler. Yani Suriye-Filistin'in Ortodoks Arabları; Arabcanın kullanılmaması ve Arab asıllıların hiyerarşide terfi edememesi yüzünden soğumuşlardır bu kiliseden. 19. yüzyıldan beri Rum-Ortodoksinin yanında Grek-Katolik kilisesinin güçlenmesi bu yüzdendir. Grek-Katolik kilisesinin Greklikle alâkası yok. Çünkü Arabca kullanıyor, ama besbelli ki, Ortodoksluktan kopan bir cemâattir. Kudüs Patrikliği'ndeki Ortodoks manastırları artık bomboştur. Buna rağmen Yunanlılık Rum-Ortodoks kilisesinin vazgeçemeyeceği bir unsurdur. Meselâ, Yunanistan'da Aynaroz manastırlarını ele alalım. Burada birçok manastır vardır; Bulgar, Sırb, Rum, Rus vs. Ama bunlar da boşalıyor. Çünkü Bulgaristan'la Rusya'dan artık rahip gelmiyor, gelenleri de Yunan hükümeti sokmuyor. Mareşal Tito'yla bir ara Balkan Paktı dolayısıyla anlaşılmıştı ve Sırb manastırlarına rahipler geliyordu. Fakat Aynaroz artık beynelmilel vasfını kaydediyor, süratle hellenize oluyor. Şimdi bu kilisenin Osmanlılar döneminde geçirdiği evrime kısaca ve ana hatları ile bakalım. Çünkü Osmanlılar devrinde Ortodoks kilisesi için Coşkun Üçok'un iki konferansı vardır.* Ben burada bazı noktaları vurgulamak istiyorum.

Fâtih İstanbul'u fethettikten sonra, protokolde Ortodoks patriklerine tarihte gösterilmeyen bir yer vermiş, iltifat etmiştir: Gennadios'u tayin ettiği zaman (bizim tarih kitaplarımızın tekrarladığı gibi sadece Katolik düşmanlığından değil. Latin düşmanı olmayan ruhanî yok o zaman Bizans'ta. Metropolit Bessarion Katolik taraftarıydı, birleşme taraftarıydı, Floransa Konsülü'ne gitti, kaldı orada, kardinal oldu. Bizans'ın son patriği M. Athanasios, Gennadios'tan daha fazla Latin ve Katolik düşmanıydı. Ama onun hayatı fetihle bitti. Burada Fâtih'in başka bir politikası vardır. Gennadios aynı zamanda siyasî muhalefetin gözbebeği olan ve kitlelerin çok tapındığı bir din adamıydı), Fâtih bundan istifade etmeyi düşündü. İlk patrikhane o zaman Pammakaristos Kilisesi'ydi. Fakat 16. asırda, bugünkü yerine, Aya Yorgi Kilisesi'ne (Fener) geçiyor. Fener aslında eskiden beri Bizans patrikhanesinin bulunduğu, Rum aristokrasisinin bulunduğu bir yer değil. Sonradan olmuş. Osmanlı devrinde Bizans'taki durum yeniden restore ediliyor. Yani Bulgaristan, Romanya (Eflak-Boğdan), Sırbistan, tabiî bütün Yunanistan İstanbul'daki patrikliğe bağlanıyor ve patrik birinci dereceyi alıyor. Fakat buna rağmen nasıl oluyor da, Bulgar, Romen, Sırplı, Osmanlı devrinde Fener Patrikhanesi'nin yönetiminde ibâdet ve eğitimde Rumca kullanmak zorunda olduğu halde bu milletler kendi dillerini koruyabiliyorlar? Osmanlı idaresinin burada

* TTK Atatürk konferansları dizisinde ve III. Askerî Tarih Semineri'nde, 1986, Ankara.

en önemli yanı, manastırların otonomisini tanımış olmasıdır. Yani Bulgaristan'daki (Rilo Manastırı) gibi Sırbistan'daki manastırlar, rahiplerin yetiştiği yerlerdi ve bunlara malî özerklik, vergi muafiyetleri tanınmış. Meselâ, Kral Şişman bir berat vermiş Rilo Manastırı'na, bizim sultanlar hemen onu yeniliyor ve devamlı hediyeler veriyorlar. Dolayısıyla, Hellen asıllı olmayan Ortodokslar kendi manastırlarında eğitim görmek, araştırma yapmak, şarkılarını toplamak, kütüphanelerini kurmak, gelen halkı eğitmek gibi görevleri rahatça yapabiliyorlar. Manastırların her biri bir hac yeridir, orada halkın gelip gecelemesi sevaptır. Geliyorlar, o rahiplerin hikâyelerini dinliyor, telkinleri altında kalıyorlar, hediyeler veriyorlar. Manastırlara Osmanlı politikasının bu özerkliği göstermesi, Fener'in bütün üstünlüğüne rağmen, Slavların hellenizasyonunun önlenmesinde etkili olmuştur. Nitekim Bulgar tarih ve dil araştırmalarına, Sırb tarih ve dil araştırmalarına öncülük eden simaların başında rahiplerin gelmesi tesadüf değildir.

Fener'de idarî yönden pek fazla bir değişiklik olmamıştır. Çünkü yüz elli dokuz patriğin Osmanlı devrinde yüz beşi azledilmiş, yirmi yedisi istifa etmiş, beş altı kişi de birkaç kere azledilip, yeniden tayin edilmiş. Bunda Bâbıâlî'nin politikası kadar, cemâatin içindeki itişmeler, menfaat çatışmaları, gruplaşmaların da büyük rolü var ve Osmanlı devrinde gerek patrikhanenin, gerekse Bâbıâlî'nin en büyük problemlerinden birisi, Rum metropolitlerinin bölgelerindeki tarz-ı idaresi olmuştur ki, bizzat reaya çok şikâyet etmiştir. Sık sık bunların malî yolsuzlukları vs için tedbirler düşünülmektedir. Hâttâ 1849 yılına ait bir fermanda da (H. 1265) Rum metropolitlerin ıslah-ı ahvâl için patrikhanede bir meclis teşkiline dair emir var.

Genel Islahat Fermanı'ndan sonra 1279/1859-60 M Rum Patrikhanesi'nin ıslahı zımnında, patrikhane-i mesture'de toplanan bir komisyon; nasıl patrik seçilecek, meclisler nasıl çalışacak diye bir nizâmnâme hazırladı ve bu arada 117 adet metropolitlik isim be isim tesbit edilmiştir. Rum Patrikhanesi'nin ve metropolitlerin, bazen dinler arası meseleler çıkardığı bilinmektedir. 19. asırda, en büyük olay da antisemitizmdir. Sık sık iğneli fıçı hikâyeleriyle Rumlar, şikâyet ediyorlar Yahudileri Babıâli'ye: "Bunlar çocuk kesiyorlar, iğneli fıçıdan geçiriyorlar, hamursuza katıyorlar kanını," diye ve muhtelif fermanlarla böyle saçma davaların dinlenmemesi için kadılara fermanlar veriliyordu. Bunlardan en büyük ve gürültülüsü de yine 19. yüzyıl sonunda İzmir'de olmuştur. *Tarih ve Toplum*'da, Esth er Benbassa bunun için uzunca bir makale yazdı (*Tarih ve Toplum*, sayı 30, 1986). Genelde her Pesah'ta Yahudilerin Rumların hücumuna uğramasını da Elliott, a.g.e., c. 1, s. 449'da naklediyor.

Kiliseler arasında, özellikle bu Balkan kiliseleri autocephalie (özerklik) kazandıktan sonra, mal mülk ve emlâk kavgası olmuştur. Bu bitmez tükenmez bir davaydı ve açıktır ki, Sultan Hamid bu tip münazaadan

pek güzel istifade etmekteydi. Çünkü bu tip kavgalar ruhban arasında kalmıyor, bu yüzden Balkan dağlarındaki komitacılar da birbirini yiyorlardı. İkinci Meşrûtiyet'ten sonra, artık bir nevi hürriyet, uhuvvet ve düzen için İttihad Terakki tesirindeki hükümetler, bu konuya eğildi. 3 Temmuz 1910'da, Kiliseler Kanunu çıkarılmıştır. Bunu uzun uzun anlatacak değilim. Fakat bunun başlıca etkilerinden birisi; bugün bile geçerli olacak bir sağlamlık derecesinde, bütün Balkan ve bu Ortadoğu bölgesinde kilise emlâkinin bu kiliseler arasında taksim edilmesi ve kıstasın konması, hiyerarşinin tesbit edilmesi, Bâbıâlî ile kiliseler arasındaki ilişkilerin tesbit edilmesidir. Bu önemli bir olaydır, İkinci Meşrûtiyet'in bence en kayda değer laik icraatı ve kalıcı müesseselerinden biridir. Tabiî Hamidiye rejimi taraftarları da bu olayı ve kanunu, "Ah işte basiretsizler, kavga eden kiliseleri birleştirdiler," şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu yorumda da tabiî bir gerçek payı vardır.

Lozan'dan sonra hepinizin bildiği gibi, 30 Kasım 1921'de, daha evvel Anadolu'da Rumca bilmez, Türkçe konuşur, Türk Hıristiyanları temsil eden Papa Eftim, bir Türk Ortodoks patrikhanesi kurulduğunu ilân etmiştir. 6 Aralık 1923'te, Venizelos'un dostu olan Giritli Meletios'un patriklikten istifa etmesi üzerine, Kadıköy metropoliti olan Gregorius patrik seçilmiştir. 1925'te Gregorius'u tanımamıştır Türk hükümeti. Türkiye sınırları dışında doğduğu için, mübadeleye tâbidir denmiştir. 1925'te o sınır dışı edildikten sonra, yerine İznik Metropoliti Vasilius gelmiştir ve patrikhane bugünkü statüsüne ve idaresine de o şekilde oturmuştur.

Burada patrikhanenin idare tarzına kısaca değinelim: Patrik bir papa gibi her şeye karar verme yetkisine sahip değildir. St. Sinod Meclisi'ne, yani on iki metropolitten oluşan ruhanî meclise danışmak zorundadır. İdarî konularda patrikhanenin logothet denen muhasebe müdürü (bu unvan Bizans'ta maliye nazırlarına verilirdi) büyük yetkilere sahiptir ve laik idarî memur zümresinin kadrosunu da o yönetir aslında. Her kilisenin yanında yine laik cemâat üyelerinden oluşan bir ephoria, yani dernek vardır. Üyelerle birlikte, kilisenin yönetimine, vakıfların denetimine bakarlar. Bu teşkilât yapısı, bugün için de devam etmektedir. Kanunda sayılan 117 piskoposluk, metropolittik elan devam etmektedir. Meselâ Mut diye bir yer vardır, Mersin'den geçince Konya'ya doğru, orada ararsanız bir tane Ortodoks bulamazsınız, ama o bir metropolitliktir ve Mut'un da metropoliti vardır. Alaşehir'de de (Philadelphia) aynı şekilde Rum-Ortodoks artık yoktur, ama orası da çok önemli bir metropolitliktir. Ve bu metropolitler patrikhane nezdinde muhtelif görevler görürler. Yani, eski hiyerarşi elan devam etmektedir. Ülkemizde bugün Ortodoks vakıflar, okullar patrikhane denetiminde değildir; her birinin kendi vakıf idare hey'eti ve kilise cemiyeti (ephoria) sorumlu makamdır ve patrikhane Rum-Ortodoks yurttaşların ruhanî merciîdir.

*Tanzimat Döneminde Balkanlar'da Ulusal Kiliseler ve Rum-Ortodoks Kilisesi**

Osmanlı İmparatorluğu'nda kilise deyince akla ilk önce 'Rum-Ortodoks Patrikhanesi' ve buna tabi Hıristiyanların gelmesi doğaldır. "Frenk'in ekmeğindense Türk'ün kılıcı evlâdır." 15. yüzyıl boyu Batı ve Doğu kiliselerinin birleşmesine haklı olarak karşı çıkan bu zihniyet, İstanbul'un fethinin tamamlanmasıyla, imparatorlukta idarî, adlî, dinî, malî ve eğitim yönünden imtiyazlı ve diğer gayrimüslim tebaaya karşı son derecede üstünlüğü olan bir kurumun ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Gerçekte hepimizin bildiği gibi, Türklerin imparatorluğu, Bizans'ın yıkılışından çok önce gayrimüslim tebaaya Balkanlar ve Batı Anadolu'da hükmetmekteydi ve gayrimüslimlerin idaresi yönünden tarihteki diğer İslâm devletlerinde az görülen bir tecrübeye sahip olmuştu. Bu tecrübede Hıristiyan tebaanın çokluğu ve çeşitli kompartmanlara mensup oluşu, Batı ile ilgisi birinci derecede rol oynamıştır. Yani, Osmanlı idaresi ve adlî mekanizması, İstanbul'un fethinden önce bu önemli sorunu çözümlemek ve şartlara uyum sağlamak ve birlikte yaşama tarzını kurmak yolunda daha imparatorluğun kuruluş döneminde alışkanlık kazanmıştır. Fetihten sonra; kilisenin hiyerarşisinin, imtiyazlarının ve nüfuz alanının, tesbitinde boyutları bugün bile tartışılan politikanın anlaşılmasının, ancak 1453'e kadar Osmanlı gayrimüslim cemâatlerinin hayatının ve idare tarzının yerli ve yabancı ve Osmanlı Balkan dillerindeki kayıtların tetkiki ile mümkün olacağı açıktır.

Gerek klâsik çağda, gerekse 19. yüzyılda, Osmanlı kiliselerinin tarihi bu nedenle birbirinden ayrılmaz bir biçimde metodik inceleme ve bilgi birikimine muhtaçtır. Osmanlı İmparatorluğu kadar diğer dinlerin ve cemâatlerin hayatını bilmeyi gerektiren bir konu yoktur. Osmanlı modernleşmesi de, önemli bir boyutuyla Balkanlar ve Ortadoğu bölgesindeki Hıristiyan cemâatlerin Batı ve Bâbıâlî karşısındaki tutumları, reaksiyonlarının tarihidir. Çok kere peşinen inandığımızın tersine, kiliseler Batı'yı arkalarına alıp ona tabi olarak Bâbıâlî ile çatışmış değillerdir. Batı'nın etkileri, Osmanlı gayrimüslimlerini de çoğu zaman Müslüman muhafazakâr çevreler kadar rahatsız etmiştir. 17 ve 18. yüzyıllarda Ba-

---

* *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu,* 25-27 Aralık 1989, T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı, Ankara 1991, s.385-388.

tı'dan gelen Katolisizmin etkileri ve 19. yüzyılda Protestanlığın etkileri, klâsik kilise yönetimini rahatsız etmiş ve tepki duymalarına neden olmuştur. Tanzimat dönemi reformları bir yerde klâsik Rum-Ortodoks Patrikhanesi'nin ve hattâ Ermeni-Gregoryen kilisesinin erime tarihidir denebilir. Bu erimenin nedeni Batı'nin dinî propagandası kadar, imparatorlukta doğan yeni Osmanlı dünya görüşü ve laikleşmeye başlayan eğitim ve basındır.

Fener'deki Rum-Ortodoks Patrikhanesi, çok önceden kiliseye bağlı muhtelif dilden etnik cemâatlerin içinde doğan Batı Avrupa tesirine ve özellikle laikleşme eğilimlerine karşı mücadele vermek zorunda kalmıştır. Nihayet, uluslaşma çağında kilise günden güne nüfuz alanının daraldığını görmüştür. Aslında uluslaşma çağında göreceğimiz ulusal kiliselerin doğuşu ve Fener'den kopma süreci, Balkan kavimlerinin tarihinde yatan bir eski örgütlenmeye de dayanmaktadır. Sırb ve Bulgar kiliselerinin ayrılmasında bu özellik göze çarpar. Her şeye rağmen ulusal ayaklanma ve bağımsızlık sonucu, Yunanistan kilisesinin Fener'den ayrılması önemli ve yeni bir gelişmeydi. 1771'de Sırb kilisesinin laik din adamlarından Dositei Obradoviç, "Manastırlarımız lüzumsuz, insanlar aydın bir eğitim görüp batıldan kurtulmalı ve Allah'a öyle yaklaşmalıdır," der.[1] Bu tip 'deiste' bir dünya ve din görüşü, kuşkusuz Sırbların Avusturya ile kurdukları eğitim, kültür ve ticaret ilişkilerinin bir neticesidir. Avusturya, Sırbların topraklarında yaşamasını ve eğitim görmelerini bir yerde teşvik etmişti. Gene aynı dönemlerde Aynaroz'daki manastırlarda Sırb ve Bulgar rahipleri Yunan ulusçuluğunun etkisi altında kendi tarihî benliklerini de aramaktaydılar. 18. yüzyıl sonlarında Hillander Manastırı'ndaki bir Bulgar keşiş, Paissij Hillanderskij popüler bir üslûbla kaleme aldığı *Slav-Bulgar Tarihi*'nde, Bulgarlara dillerini ve tarihlerini ve ülkelerinin şanlı geçmişini öğrenmelerini vaaz ediyordu. Bütün Ortodoks kilisesi için bu eğilimi genelleştiremeyiz. Bunlar Fener Patrikhanesi'nin çizgisi dışındaki gelişmelerdir. Çünkü, Rum-Ortodoks patrikhanesi kullandığı dil ve akîdesi itibariyle halâ Bizans ortaçağına sadıktı ve bu sadakat dolayısıyla ulusalcı bir dünya görüşünü benimsemekten çok, kiliseyi restore eden Osmanlı yönetimine sadakati tercih etmekteydi.[2] Kilisenin bu dönemdeki teolojik münakaşaları ve dinler konusunda ortaya koyduğu görüşler, İslâmdan çok batı Katolisizmi ve Protestanlığa yönelik bir mücadeledir. Fenerli beyler, Fransız İhtilâli'nin getirdiği fikirlere pek çabuk karşı çıkmışlar, sonraları genç Yunanistan'ı da hesaptan çıkar-

---

1 L. S. Stavrianos, 'The Influence of the West on the Balkans', *The Balkans in Transition*, ed. C. ve B. Jelavich. Univ. of California Press, 1963, s. 193.

2 *A.g.m.*, s. 186-187; Fikret Adanır, *Die Makedonische Frage*, Steiner-Wiesbaden 1979, s. 48-49; Clogg R., 'Dhidaskaiia Patriki' (1798), 'an Orthodox reaction to French Revolutionary Propaganda', MES 5 (1969), s. 104-105.

mışlar ve amaç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu Türk ve Hellenlerin müşterek bir imparatorluğu olarak geliştirmeyi tercih etmişlerdir. Fener Patrikhanesi, Yunan ayaklanmasında ölen ve aziz olarak anılan bir takım tarihî kişilerin azizliğini tanımayı uzun bir süre reddetmiştir.[3] Fener'in Batı karşıtı tutumu, kuşkusuz Rönesans'a kadar uzanmaktadır. 16. asır sonunda Patrik Kyril Loukaris'in İncil'i halk diline (*Dimetiki*) çevirdiği ve Protestanlığa yakın fikirler beslediği biliniyor. Katolik propagandaya karşı savaşırken, İstanbul'daki Protestan diplomat ve misyonların desteğini aramış ve giderek Protestan çevrelerin tesiri altında kalmış ve *Confessions* adıyla Cenevre'de çok sonra 1629'da basılan eserinde, Calvinist fikirlerin ağır bastığı görülmüştür (Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Penguin-1973, s. 106). Altı defa patrikliğe tayin ve azil edilen, siyasî entrikalar zinciri içinde yıldızı sönen bir ruhanî kişiliktir.

Ama bu gibi eğilimler kendisinden sonra şiddetle yasaklandı ve kilise dil olarak da Koinae dediğimiz Bizans dönemi Yunancasını kullandı. Osmanlı egemenliği Sırblar, Bulgarlar, Ortodoks Arnavutlar ve Arabların dinî, malî yönetimini de Fener Patrikhanesi'ne vermişti. Bununla birlikte imparatorlukta bütün Yunanca konuşanlar Ortodoks mezhepte değildi. İon adalarında, Chios'ta (Sakız) aşağı yukarı 11.000 Katolik vardı. Buna Müslüman dinine geçenleri de ilâve edersek, imparatorlukta Yunanca üç alfabeyle yazılırdı. Yani, Frango-Chiotiki denen Latin harfleriyle yazılan ve el Camiya dediğimiz Arab harfleriyle yazılan Yunanca metinleri de, Yunan alfabesiyle yazılan Yunancaya ilâve etmemiz gerekir. Patrik bütün kilise evkafına hükmederdi. Vârissiz terekelere patrikhane sahip olurdu. Eğitimi ve basım işlerini sansürcü olarak denetler ve cezalandırdıklarını sürgüne yollayabilirdi. Bu işlerde de Osmanlı kolluk kuvvetlerinin müzaheretini görürdü. Patriği sadece Dîvân-ı Hümâyûn yargılayabilirdi. Kilisenin tesbit ettiği bölgelerdeki metropolitler de oralarda patriğin mutlak yetkili temsilcileriydi. Bu yetkiler Ermeni Patrikhanesi için de söz konusuydu. Ancak gayrimüslim tebaa arasında Rum Ortodoks Patrikhanesi tabileri itibariyle en yaygın ve kalabalık nüfusa hükmediyordu ve Fener'deki patrikler diğer gayrimüslim ruhanî reisler arasında protokol bakımından öncelik sahibiydiler. Aynı şekilde bu kilisenin önemli bir desteği Babıâli nezdinde nüfuz ve görev dereceleri kudretli olan Fenerli beyler dediğimiz, Fener'deki Rum aristokrasisi idi. Fener soylularının hepsi Bizans'tan kalma safkan Rumlar değildi. İçlerinde Romen, Bulgar, Hıristiyan Arnavut ve İtalyan asıllı aileler de vardı.[4] Fener-

---

3 Demetrios Tsakonas, *Geist und Gesellschaft in Griechenland*, Bouvier Verlag, Bonn 1965, s. 19 ve 22.

4 Fenerli aristokrasi hakkında mufassal bilgi için bkz. M. D. Sturdza, *Grandes familles de Grece d'Albanie et de Constantinople (Dictionnaire Histohque et Geneologique)*, Paris 1983.

li beylerin devlet nezdindeki nüfuzları da, tıpkı patrikler gibi Tanzimat'tan sonra yavaş yavaş aşınacak ve diğer gayrimüslim unsurların seçkinleri de bu alanda onlarla eş rütbe ve mevkie kavuşacaktır. Aslında Ermeniler için bu süreç, 18. yüzyılda başlamış ve güçlü bir Amira zümresi doğmuştu.

Rum patriklerinin protokoldeki öncelikleri, eyâletlerde de metropolitlere teşmil edilmişti. Yani bir bölgede Rum-Ortodokslar ne kadar az olursa olsun, ruhanî reisler arasında metropolitler öncelikli bir yere sahipti. Diğer gayrimüslim cemâatlerin, Tanzimat'tan sonra Ermeni-Gregoryen, Marunî, Süryanî gibi cemâatlerin nüfusunun daha kalabalık olduğu bölgelerde, bu klâsik protokoler imtiyaz kaldırıldı ve Marunî, Katolik, Ermeni, Süryanî tebaadan kim kalabalıksa, onların ruhanî reislerine idarî-malî meselelerde daha fazla söz hakkı ve temsil önceliği tanındı.[5] Nasıl oldu da Fâtih Sultan Mehmed devrinde muhteşem yetkilere ve görünüme kavuşan Rum-Ortodoks Patrikliği'nin yetki ve alanı aşındı? Aşınma, evvelen Yunan ayaklanmasıyla kopan Yunanistan kilisesi, nihayet Tanzimat boyunca gelişen laik eğitim ve basın ve nihayet diğer gayri-Yunan Hıristiyanların ulusal kilise hareketleriyle hızlanmıştır. Balkanlar'da sayıca az taraftarı olmakla beraber, 18. yüzyıldan beri gelişen Makedonya ve nihayet Bulgar-Katolik kilise hareketinin de bu çözülmede manevî bir payı vardır. Çünkü bu sonuncular itikad ve akîde meselesinden değil, ulusal dilde ve ulusal ruhbanla toplumsal yaşamlarını sürdürme isteğinin ifadesi olarak geliştiler ve Ortodoks kilisesinin parçalanmasında dolaylı bir rolleri oldu. Bulgar eksarhiasının bu olaylar sonucu doğuşu, bu nedenle önemlidir. Diğer yandan, Ermeni ve Rum patrikhane meclislerinin teşkili (bunlara millet meclisleri deniyor) ve kilisenin kontrolü dışında laik eğitim gören Hıristiyan gençlerin varlığı, bu kurumun kendi milleti içindeki nüfuzunu kırmıştır. Bilindiği üzere 1235 Tırnova Patrikliği ve Stefan Duşan tarafından 1341'de teşkil edilen Ohrid-Peç Patrikliği Bulgaristan ve Sırbistan'ın müstakil ulusal kiliseleri mesabesindedir. Osmanlı fetihleri ile bu kiliselerin bağımsızlığı ilk anda devam etti ise de; 1453'te bütün Balkan Ortodoksları İstanbul'daki Rum-Ortodoks patriğinin ruhanî, adlî, malî, idarî üstünlüğüne tabi oldular ve bağımsızlıkları sona erdi. Sokullu Mehmed Paşa sayesinde 16. yüzyılda yeniden bağımsızlığını elde eden Peç Patrikliği de 1767'de bir daha lağvedildi. Bu dönemden beri Bulgarlar arasında bağımsız kilise özlemi vardı ve bir ara 17. yüzyılda bazı Bulgarların Roma'ya tabi diğer Şark Katolikleri gibi özerk bir Katolik kilise teşkil etmek istedikleri biliniyor. İstanbul'daki Fransa büyükelçisi Girardin 13 Şubat 1686 tarihli bir raporun-

5 *BOA, İ., MV.*, no: 383, 15 S 1273/15 Ekim 1856.

da; bazı Bulgarların Fransa kralının bu konuda himaye ve müzaheretini istediklerini bildiriyor.[6] 1773'te Cizvitler Osmanlı ülkelerinden kovulunca bu yerlerdeki Katolik misyon Lazaristlere geçti. Örneğin Lazarist rahip Girolomo Bono'nun 1742'de Selanik'te kurduğu kilisede Fransızca, İtalyanca ve Yunanca âyin yapılıyordu.[7] Giderek bu mezhep küçük gruplar arasında yayıldı. Ortodoks-Rum kilisesinden kopuş 19. yüzyılda genel bir eğilimdi. Aslında İslâm devletinde din değiştirme sadece ihtida (yani İslâma geçiş) biçiminde mümkündü. Yoksa başka dinler arasında geçiş kabul edilmiyordu. Oysa 19. yüzyılda diğer mezheplerden, örneğin Protestanlığa ve Katolisizme geçiş başladı. 1850'de İngiltere, Protestanlığa geçişi kolaylaştıracak müsaadeyi elde etti ve Protestan misyonerler Rum ve Ermeni kiliselerinin itiraz ve önlemesine rağmen daha kolay faaliyet gösterebildiler. Bu süreç, Suriye ve Filistin'de daha da belirgindi. Örneğin 1830'da Arab Hıristiyanların yüzde 90'ı Rum-Ortodoks kilisesine bağlıyken, 19. yüzyıl sonunda bu oran yüzde 30'a kadar düştü.[8] Protestan misyonerlerin bölgede Arab Hıristiyanlar, Marunîler, hattâ Dürzîler arasında faaliyet göstermesi yanında, Rum-Ortodoks kilisesinin yüksek rütbeli ruhbanın tayininde Arablara iltifat etmemesi ve dil sorunu, yükselen Arab ulusçuluğunun (özellikle bu akım Hıristiyanlar arasında güçlü idi) taleplerine cevap verememiş ve onları Protestan ve Katolik misyonların kucağına itmiştir. Rum kilisesinin bu tutumunu, dönemin Rus kilise görevlilerinden Porfirij (*o polejenii jerusalemskih tzerkwi*) adlı risalesinde, Ortodoks kilisesinin Arab müminlere ve isteklerine karşı lâkaydiliğini eleştirir.[9]

Balkanlar'da Rum-Ortodoks Kilisesi'nin zayıflaması, gürültülü bir finalle, Ulusal Bulgar Kilisesi'nin kuruluşu ile tamamlanmıştır denebilir. Ama belirtildiği üzere, Fener'in zayıflamasında asıl cesaretlendirici örnek, bağımsız Yunanistan'dan doğdu. Yeni Yunanistan'ın lideri Kapod'istria İstanbul'dan gelen Fener temsilcisini şüphe ile karşılamıştı. 1829-31 arasında Yunan Kilisesi Fener'den koptu ve kendini autocephal olarak ilân etti. Olayın etkisi görüldü. 1830'lar Bulgaristan'ın her yerinde, özellikle Filibe gibi karışık etnik yapılı şehirlerde, Bulgarlar ve Rum ruhban arasında bazen kan dökülmeye kadar varan kavgalarla geçti. Bu yıllarda ümidini kaybe-

6 Girardin'in raporu için: Fransız Dışişleri Arşivi, C. P., *Turouie*, vol. 18, s. 102, 13 Feb. 1686.

7 Osmanlı tarihi konusunda pek iptidaî bir bilgi serdetmekle birlikte, Makedonya Katolik Kilisesi için şu esere bakılmalıdır. Rudolf Grulich, *Die unierte Kirche in Mazedonien (1856-1919)*, Augustinus Veri. Würzburg 1977, s. 33-34.

8 Friedrich Heyer, *Kirchengeschichte deş Heiligen Landes*, Kohîhammer-Stuttgart 1984, s. 203.

9 *A.g.e.*, s. 210, Bu gibi bazı din değiştirme vakaları için C. B. Elliott, *Travels in the Three Great Empires of Austria, Russia and Turkey*, c. II, London 1838, s. 227 ve 241.

den Slav unsurların küçük gruplar halinde yeni kurulan ve Şark Katolikleri meyanında sayılan Makedonya ve 1860'larda da Bulgar-Katolik Kilisesi'ne geçişi bundan ileri gelmekteydi. 1860'ta İstanbul'daki birkaç bin

kişi, Bulgar kiliseleri için bağımsızlık isteyen bir harekete başladı ve Bâbıâlî'den böyle bir talepte bulundular. Bâbıâlî'nin bu konuda tereddüdü, kilisede doğacak bir çatışmadan çekinmesi ve Rusya'nın Fener Patrikhanesi'nden yana takındığı tavırdan ileri gelmekteydi. Selanik, Edirne gibi yerlerde bu dönemde Bulgar-Katolik hareketi yayılmaya başladı. Bu hareketin teorik öncülüğünü 1859'dan beri *Bolgaria* gazetesini çıkaran Dragan Tsankov yapıyordu. Mezkûr 1860 yılı sonunda 2000 kadar Bulgar, İstanbul'da bir nümayiş yaptı ve Ermeni Katolik patriki Hason Efendi ve İstanbul'daki Papalık temsilcisine müracaat ederek Şark-Katolikleri arasında sayılacak bir özerk Katolik Bulgar kilisesinin tanınmasını sağladılar.[10] Bu kilise, buna rağmen sanıldığı kadar yayılmadı, fakat bu olayları izleyen ilk on sene içinde Ortodoks Bağımsız Bulgar Eksarhiası Bâbıâlî tarafından tanındı. Tabiî Fener'deki Rum-Ortodoks Patrikhanesi bu kiliseyi, ancak II. Dünya Savâşı'ndan sonra tanıdı. Bulgaristan ulusal kilise hareketi Balkan Ortodoksları arasında ulusal kiliselerin tanınmasını hızlandırmıştır. 1879'da aynı hareket, merkezi Belgrad olmak üzere Sırb Kilisesi için, 1885'te de Romanya için söz konusudur. 1878'de Arnavutluk ligası kurulduğunda bu halkın Ortodoks kesimi de, diğer dindeki kardeşleriyle Arnavut olduklarını ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sadık tebaası olduklarını açıklayarak patrikhaneden ruhen ve hattâ pratik olarak koptuklarını açıklamıştır.

Kuşkusuz kilisenin ideolojik ve siyasal önderliğinin erimesinde, bağımsız ulusal kiliselerin doğması kadar önemli bir olay; bizzat Rum milletinin seçkinlerinin gördükleri laik eğitim ve *Takvim-î Vakayî*'nin Rumca nüshasıyla başlayıp giderek yayılan ve özelleşen Rumca basın organları ve neşriyattır. 19. yüzyılda bütün Tanzimat aydınları gibi, Rumların da önemli bir kesimi Osmanlılık gibi yarı laik bir imparatorluk ideolojisi etrafında toplandılar. Ulusalcılar kadar, bu grubu da bir vakıa olarak kabul etmeliyiz. Atina ve Londra sefiri Musurus Paşa bu grubun örneklerinden biridir. Gene Ermeni nazırlardan Dadyan Artin Paşa Ermeniler arasındaki bu tip Osmanlılara örnek teşkil eder. Sayıları sanıldığının aksine hiç de az değildir ve yeni tetkiklerle daha çok ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun "who's who"su henüz hazırlanmış değildir. Laik eğitimi 18. yüzyılda ancak Avrupa'da okuyarak edinen gayrimüslimlerin sayısı, 19. yüzyılda arttı. Osmanlı yüksek okulları bunu

10 İ. Ortaylı, 'Dejatel'nost Bolgarskoi Katoliçeskoi Tserkvi', *Pervi Mejdunaroden Kongress Po Bolgaristika*, Sofia BAN 1982, s. 65-69, Bulgar Katolik kilisesi hareketi üzerine.

sağladı. Galatasaray (Mekteb-i Sultanî), başlangıçta ruhanî reislerin hiç hoşuna gitmemişti. Ama bir müddet sonra, Topkapılı mütevazı bir Ermeni genci Ohannes Arşaruni burada okudu ve ilerinin Ermeni patriği oldu.[11] Kilisenin ideoloji ve telkinleri ve dünya görüşü onun sansürü dışında kalan yayın organlarıyla zayıflıyordu. Bu aşınma, genelde Ermeni-Gregoryen kilisesi için de doğrudur ve yukarıda saydığımız sebeplere dayanır. Özellikle, 19. yüzyılda kiliselerin ruhanî yöneticileri yanında, laik zenginlerden ve zenginleşen zenaatkâr ve esnâftan gelen üyelerle kurulan meclisler tarafından da denetlenip onların idareye iştirak etmeleri de önemli bir gelişmeydi. Fakat Balkan eyâletlerinde klâsik Rum-Ortodoks kilisesinin erimesi, genellikle ulusalcı Slav akımlarının gelişmesi ve Tanzimat'ın maarif, idare ve basın alanında getirdiği reformlar sayesinde hızlanmıştır. Bu nedenledir ki, Tanzimat dönemine, bir yerde, Rum-Ortodoks kilisesinin aşınma tarihi demek pek de gerçekdışı bir değerlendirme sayılmamalıdır.

11 K. Pamukçuyan, 'Arşaruni Ohannes', *İstanbul Ansiklopedisi*, II, 1063.

*Son Devirde Osmanlı Musevîleri**

Osmanlı meşrûtiyetinin siyasal ve sosyal tarihi içindeki en ilginç unsurlardan biri de Osmanlı Mûsevîliğidir. 1908 Temmuzu'nda Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrûtiyet ilân edildiğinde, Musevî milleti ilginç bir sosyo-politik konumdaydı. Cemâat içinde meşrutî rejim taraftarları etkin olduğu gibi, Hamidiyye rejimine sempati duyanlar da vardı. Bu tutum, Müslüman Türklerinkine paralellik gösterir. Nitekim, bu düalizm Yahudi cemâatinin yönetim kademelerine de yansımıştı. O zamandan beri tekrarlanan ve bilinen olay; II. Abdülhamid'in 1909'da 31 Mart vakasından sonra tahttan indirilmesi üzerine hahambaşı (kaymakam) Moshe Levi'nin istifa etmesidir. Aslında galiba eski yönetim, yerini Jön Türklerin taraftarı olan partiye hadise çıkarmaksızın terk etmek yolunu seçmişti.

İkinci Meşrûtiyet yıllarında Osmanlı Mûsevîlerinin genel durumu şöyle özetlenebilir. Coğrafî yönden Mûsevîler, imparatorluğun en geniş alana yayılan grubudur. Bütün Arab vilâyetlerinde ve eski Osmanlı egemenlik bölgeleri olan Mağrib ve Mısır'da, Trablusgarb'da (Libya), Yemen, Suriye, Lübnan ve Filistin dışında Mezopotamya ve Güneydoğu Anadolu'da, Orta Anadolu'da, özellikle Batı Anadolu'da hemen her kentsel merkezde ve İzmir'de geniş bir cemâat halinde yaşıyorlardı. Avrupa eyâletlerinde de Edirne, Selanik ve Gelibolu gibi kalabalık merkezler dışında Bosna, Güney Bulgaristan ve Makedonya'da birçok kentlerde Musevî cemâatine rastlamak mümkündü. Osmanlı Yahudiliği, aslında Sefardi gruptan, yani İspanya ve Akdeniz'den göçen Mûsevîlerden oluşuyordu. Fakat özellikle Doğu Avrupa ve Rusya'dan göçlerin artmasıyla her yerde Aşkenazî gruplar da göze çarpmaktaydı. Dil bakımından Osmanlı İmparatorluğu Mûsevîlerini sadece bu iki grupla sınırlayamayız; zira Mûsevîler kadar değişik dil konuşan başka bir grup yoktur. Doğu Avrupa'dan ve Rusya'dan gelen dağınık göçmen grupların (Aşkenazî) konuştuğu ve ibâdet esnasında da kullanılan Yidiş denen dildi. Önceleri Aşkenazî sinagogları ayrıydı, ancak zamanla eridiler ve yerli Sefarad cemâatle kaynaştılar. Aşkenazî sinagogları bugün İstanbul'da dil değil soy ve gelenek dolayısıyla ibâdete devam ediyor. İspanya'dan gelen asıl kalabalık cemâatin dili Judeo-Espagnol (Ladino) dışında, imparatorluğun geniş coğrafyası içinde, özellikle Mezopotamya ve Arab vilâyetle-

* *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul Barosu yay., İstanbul 1992, s. 501-515.

rinde Arabca, hattâ Âramca konuşuluyordu. İstanbul, İzmir, Selanik gibi büyük liman şehirlerinde ayrı sinagogları olan İtalyan Yahudi grupları da vardı. (Örneğin İstanbul'da Yazıcı Sokağı ve Karaköy'de Zülfaris Sokağı'nda sinagogları vardı ve Şişli'de de onlara ayrı bir mezarlık tahsis edilmişti.)[1] İtalyan Yahudileri imparatorlukta uzun zaman önce yerleşmeye başlamıştı. Ama yerli cemâatle kaynaşma ve tebaaya geçmeleri 19. yüzyıla özgü bir olaydır. Bu konudaki belgelerde rastladığımıza göre, uyrukluk sorunu 19. yüzyıl ortalarında ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi Osmanlı hukukunda her dinden Osmanlı erkeği için yabancı uyruklu zevce almak mümkündü. Fakat kadın için yabancı uyruklu kocaya varmak mümkün değildi. Bu nedenle devlet, örneğin 19. yüzyıl ortalarında Toscana devletinin pasaportunu taşıyan Musevî erkeklerle, Osmanlı Mûsevîsi kadınların evlenmelerinin sıkça görülmeye başlanması üzerine, duruma müdahale etmiştir. 2 Ş 1266/13 Haziran 1850 tarihinde çıkan bir ferman özellikle Selânik'te bu gibi olayların görüldüğünü ve yasaklanmasını emrediyordu.[2] Osmanlı Musevîleri arasındaki lisan renkliliğine II. Meşrûtiyet sıralarında ideolojik bir renklilik de katıldı denebilir.

19. yüzyılın ikinci yarısında laik bir eğitim ve dünya görüşü getiren 'Alliance Israelite Üniverselle' okullarından sonra, bu sefer Osmanlı Musevîliği modernist bir ideoloji ile de tanışıyordu. 1910'da Anglo-Levantin Banking Company, İstanbul'da bir şube açtı. Sionist liderlerin en ünlüleri bu bankanın başında, bundan sonra bu şehirde ve imparatorlukta Sionist temsilci olarak görev görmeye başladılar. Bu dönem, gerek Osmanlı Musevî milletinin yönetimi, gerekse Bâbıâli'nin tutumu açısından çok karmaşık boyutlar arz eder ve literatürde bu konuda kolayca verilen hükümlerin, sorunu anlamamızı daha da zorlaştırdığına kuşku yoktur. Kuşkusuz Osmanlı İmparatorluğu'nda Sionist hareketin temsil*cisinin, bu bankanın başında bulunması onun gayriresmî durumuyla il*gilidir. Ama, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinden yazılan raporlar, sadece Sionist hareket açısından değil, fakat son devir Osmanlı yönetimi ve başkentteki diplomasinin tarihi açısından da ilginç belgelerdir.

Osmanlı Mûsevîlerinin Sionizm karşısındaki tutumlarını anlamak için, önce onların modern çağın ulusçuluğu karşısındaki tutumlarını anlamak gerekir. Osmanlı Musevîleri için ulusçuluk makbul ve moda bir akım olmamıştı. Aslında politik bakımdan etkin bir örgütlenme de göze çarpmaz. Özellikle eğitimin yapısına bakılınca da bu durum anlaşılır. Cemâatin maarif örgütünün yapısı, Osmanlı Yahudilerinin imparatorluktaki ulusalcı akımlar atmosferinden uzak olduklarını gösterir. Hemen bütün merkezlerde dinî bilgilerin öğretildiği ilk tahsil kurumlarının

1 Naim Güleryüz, 'İstanbul İtalyan Musevî Cemâati', *Şalom*, 17 Aralık 1986, no:1980, s. 2.

2 *BOA, İ.*, MV., no: 5129, 2 Ş 1266/13 Haziran 1850.

bulunmasına önem verilmiştir. Dindarlık ve dinî kimliği sağlayacak bir eğitim yeterli görülmekteydi. Dolayısıyla ulusalcı ve laik eğitimin verilebileceği daha üst düzeydeki eğitim kurumlarını Osmanlı cemâat örgütleri meydana getirmemiş ve gençleri bir düzeyden sonra kendi haline bırakmıştır. Dolayısıyla modern, laik üst düzey eğitimini Osmanlı Mûsevîlerine Alliance Israelite gibi kendi cemâatlerinin kurmadığı kuruluşlar getirmiştir. Bunun dışında Osmanlı Musevî gençleri hemen her türlü okulda ve malî imkânı olmayanlar ise burs sisteminin yaygın olarak uygulandığı Osmanlı eğitim kurumlarında okumuşlardır. Aslında Osmanlı üst bürokrat kesimi içinde Osmanlılaşmış Musevî seçkinlerin varlığı da bundan ileri gelmektedir. Bir sayısal veriyle durumu açıklayabiliriz: İstanbul'da 1909/1327 H. yılı içinde, devlet salnamesine göre 7 adet Musevî rüşdiyesi (ortaokul) vardır. İlkokullar da yaygındır, ama Musevî cemâatiyle ilgisi olan daha yüksek kurumlar hahambaşılık veya ilgili vakıflar tarafından kurulmuş değildir. Daha yüksek derecede eğitim veren Alliance okulları yabancı kökenliydi ve başlangıçta bilindiği gibi Osmanlı Musevî milleti idarecilerinin ve dinî liderlerin karşı çıktığı kurumlardı. Aynı durum başka yerlerde, örneğin Aydın vilâyetinde de görülüyor. İzmir'de Musevî ilk tahsil kurumları yaygınken, rüşdiye sayısında azalma görülüyor ve o yıllarda daha yüksek eğitimi Musevî cemâati kendi düzenlemiyor, gençler başka okullara ve Mekteb-i Mülkiye, Hukuk, Tıbbiye gibi kurumlara gidiyorlardı. Osmanlı nazırları, sefirleri, valileri arasında Musevî seçkinlerine rastlanmıyordu, ama muhtelif nezâretlerin, Maliye örgütünün, Sıhhiye örgütünün yüksek kademelerindeki Osmanlı Mûsevîsi bürokratların sayısı küçümsenecek gibi değildi.[3] Nihayet, imparatorluktaki bazı unsurlar gibi, Musevî aydınları arasında da iki dilli olanlar, Türkçeyi anadili gibi bilenler az değildi. Zaten Musevî gençliğin okuduğu tüm okullarda Türkçe dersi olduğu gibi, II. Meşrûtiyetle Musevî okulları öncü bir uygulama ile Türkçe lisans derslerini artırdı ve programlara Türkçe okutulan Osmanlı tarihi ve Osmanlı coğrafyası gibi dersler koydular. Bu ikili eğitim yapısının Galatasaray (Mekteb-i Sultanî)'dan sonra ilk uygulayanları Musevî mektepleri olduğu anlaşılıyor (bu uygulamanın 1925'te bütün yabancı okullara uygulanan program için örnek olup olmadığı araştırılmaya değer). Örneğin Hahambaşının kethüdası Moiz Fresco'nun 1888-1890 yıllarında İzmir'de *Üstâd* adlı, Türk dilinde, fakat İbranî harfli bir gazete çıkardığını biliyoruz. Nesim Maziiyah, II. Meşrûtiyet döneminde *İttihad*, Moiz Kohen ise, 1915-18'de *İktisadiyât Mecmûası*'nı çıkarmışlardır. Nihayet Avram Galanti de bu dönemin sivrilen iki dilli Osmanlı aydınlarındandı.

---

3 Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1928, s. 128-136. Musevî memurlar konusunda Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki yeni tasniflerden çıkan bazı bilgileri yakında yayımlayacağız.

Mûsevîler meşrûtiyet hareketini destekleyen öncü bir gruba sahiptiler. Nesim Maziyah, Albert Ferid Asseo, Paris'te *Meşveret* gazetesi grubundan Albert Feva, meşhur Emmanuel Karasso ve Nesim Russo İttihadcı grupla, daha Sultan Abdülhamid devrinde temasta olan politikacılardı. Bu gruba son dönemin ünlü simalarından Avram Galanti'yi de ekleyelim. Ahmed Rıza ile muhalefet yıllarında temasa geçen ve destekleyen, Mısır Cemiyyet-i İsrailiyyesi adlı örgütte yer almıştı. Musevî aydınlar II. Meşrûtiyet'i tam desteklediler. Bu desteği bazı Balkan uluslarının veya Rum ve Ermeni aydınları gibi bir ulusal uzlaşma olarak değil, doğrudan Osmanlı patriyotizmi çerçevesinde gösterdiler. Nitekim dönemi içinde laik bir ulusçuluk olan Sionizme de iltifat edilmemiş ve imparatorluğun diğer unsurlarına karşı Yahudiler hep uzak kalmışlardır. Bulgarlar, Rum ve Ermeniler seçimlere ulusal programlarla girerken, Mûsevîlerde bu eğilim hiç olmamış; hattâ bazı Arnavut ve Arabların aksine, millî kulüpler dahi teşkil etmemişlerdir. Fakat Mûsevîler diğer yandan siyasal hayatla daha çok ilgilenen, İttihad ve Terakki'yi destekleyen konumdaydılar.

İkinci Meşrûtiyet parlamentosunda Mûsevîler 1877'ye göre daha etkili bir grupla temsil ediliyorlardı (1877'de Avram Aciman, Menahim Salih; Bosna'dan Ziver ve Yanya'dan Daviçon Levi vardı). Şimdi İstanbul'dan Vitali Faraci, Selanik'ten Emanuel Karasso, İzmir'den Nesim Mazliyah, Bağdad'dan Hezekiyel Sason vardı. Âyan Meclisi'nde Daviçon Karmano ve Behor Eşkinazi bulunuyordu. Balkan Harbi'nden sonraki devrede Selânik kaybedilince Emanuel Karasso, İstanbul'dan seçildi.

Osmanlı Musevileri, II. Meşrûtiyet dönemine yakın tarihimizin ilginç simalarından biri olan Hahambaşı Hayim Nahum'un temsilciliği ve yönetimi altında girdiler.[4] Nahum'un kişiliği, bugün bile tarihçiler arasında tartışma konusudur. Ama kariyerinin İttihad ve Terakki ile yükselme gösterdiği ve hahambaşılığın Osmanlı Musevileri üzerinde hem idarî,

---

4 2 Temmuz 1909/23 C 1327 tarihli şu tayin fermanı ilginçtir. *BOA, Karay ve Yahûd Defterleri*, s. 38-42:

"Nişân-ı hümâyûn odur ki:

Münhal olan âsitâne-i âliyyem ve tevâbii hahambaşlığına bermûceb-i nizâm teşekkül eden heyet-i intihâbiyye tarafından intihâb kılınmış olan kudvetu'l-milleti'l-Mûseviyye HAYİM NAHUM Efendi damet rütbetühunun icrâ-yı memuriyeti Adliyye ve Mezâhib Nezâreti'nden vukûbulan iş'âr ve Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ-yı fihhamca virilen karar üzerine tensib kılınmağla, mezkûr hahambaşılığın mûmaîleyh uhdesine tevcîhini mutazammın şurût-u kadîmenin derciyle işbu berât-ı hümâyûnu verdim ve büyürdüm ki: mumaileyh Hayim Nahum Efendi İstanbul ve tevâbii millet-i Yehûdâ'nın hahambaşısı olub, kâffe-i memâlik-i mahrûsamda bulunan millet-i Yehûda'nın hahamları ve cemâat basıları ve şâir büyüğü ve küçüğü mumaileyhi üzerlerine hahambaşı bilerek hahambaşlığa müteallik umurları da mumaileyhe müracaat edib ve yolunda olub ve sözünden tecâvüz etmeyib, kendi âyînleri üzere itaat ve inkiyâzda kusur eylemiyeler..."

hem siyasî, hem de protokol yönünden üstün ve etkin bir makam hâline gelmesi onun döneminde olmuştur. Gerçekte "İstanbul ve tevâbii millet-i Yehûda'nın haham-başısının bütün memâlik-i mahrusa (Osmanlı ülkelerindeki) Mûsevîlerinin ruhanî liderleri arasında üstün durumda bulunması" keyfiyeti II. Mahmud'dan beri tayin fermanlarında belirtilir; ama bu gerçek II. Meşrûtiyet ve Hayim Nahum'un liderliğinde vurgulandı. Aynı yıl devlet salnamesinde (1327 H.) Nahum'dan hahambaşı ve diğer 27 önemli merkezdeki reislerden *başhaham* diye söz edilmektedir. Belirtildiği üzere İstanbul'daki hahambaşının bütün Mûsevîlerin dinî ve idarî lideri olma statüsü klâsik Osmanlı devrinden beri görülür. Musevî milletinin yanı başında bundan başka ayrı bir mezhep olan Karay (çoğulu Karaim) grubu için Karay cemâatbaşılığı statüsü vardı. H. 1255-1327/1839-1909 yılları için *Karay* ve *Yahûd Defterleri* iki cemâatle ilgili idarî strüktürü gösterecek bir hayli yazışma ihtiva eder (meselâ imparatorluktaki İtalyan Mûsevîler için Hasköy'de ve Boğaziçi'nde, Kuzguncuk'ta ve başka bir yerde Toskana Devleti'nin ricasıyla ayrı bir mezarlık hazırlanması gibi). Genellikle herhangi bir yerdeki haham tayinlerinde ve diğer önemli işlerde İstanbul'daki hahambaşının görüşü alınıyordu. Karaîm cemâatinin nüfus tahriri ayrıca yapılırdı. Bunda iki cemâatin mezhep farklılığı, ayrı mahallede kurulan ayrı sinagog (Karaîm cemâati kinisa tabirini kullanır) ve malî, idarî kompartıman farklılığı rol oynamaktaydı.

İkinci Meşrûtiyet'le Musevî hahambaşının titulatürü (elkâb) belgelerde şöyle geçer: "İstanbul ve tevâbii Yahûd taifesi hahambaşısı... iftiharu'l-mille-ti'l- Mûseviyye... hutîmet avakîbehu bi'l-hayr." Bununla birlikte Hayim Nahum için, hahambaşı olduktan sonra yarı resmî ve gayriresmî belgelerde, matbuatta, "Memâlik-i Osmaniyye Musevî milletinin reis-i ruhanîsi, hahambaşı rütbelû Hayim Nahum efendi..." deyimi[5] kullanılmaktaydı. Kendisi birinci dereceden mecidî nişan taşımaktaydı ve protokoldeki ve hükümet nezdindeki itibar ve nüfuzu kuvvetliydi. Bu titulatürde, İttihad ve Terakki ideolojisi kadar, Nahum'un rolünü de görmek gerekir, ve esasen imparatorluktaki diğer gayrimüslim grupların ileri gelenlerinin Nahum'u hedef almalarının bir nedeni de, bu itibarlı konumuydu. Gerçi imparatorluk tarihinde, özellikle Rumeli kıtasındaki Rum-Ortodoks ahâlî, Musevî cemâatini iğneli fıçı ve çocuk katli suçlamalarıyla yöneticilere şikâyet edip dava açmayı öteden beri yaygın hale getirmiştir. Bu gibi şikâyetleri devlet, 'abes dinlemek' deyimiyle peşinen yasak eden fermanlar da çıkarmıştı.[6] Ama olaylar tekrarlanıyordu. 19. yüzyıl ortalarında Yanya, Tırhala gibi eyâletler; güya iki kişinin rüyada Meryem Ana'yı gördüğü ve Yahudiler aleyhinde bazı mesajlar aldıkları

5 *BOA, aynı defter*, hüküm 17 Ca 1259/15 Haziran 1843.

6 *BOA, M., no:* 78, s. 616. 25 M 1018/30 Nisan 1609. Bu konuda Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, edi. Menage, Oxford 1973, s. 223.

rivayeti üzerine bir anda yüzlerce kişinin verdiği dilekçelerle antisemit çalkantıya girdi.[7]

Gene 19. yüzyıl sonunda İzmir'de çok hadiseli bir benzer kan cürmü davası dolayısıyla çıkan çatışmalar, Esther Benbassa tarafından yayımlanmıştır.[8]

İmparatorlukta Kahire, İskenderiye (imparatorluğa sadece hukuken hidivlik olarak bağlı olmasına rağmen), Kudüs, İzmir, Şam, Trablusgarb, Beyrut, Musul, Yanya, Tokat, Rodos, Bursa, Manastır, Selanik, Edirne (bu sıralarda başhaham önce Meir, sonra Becerano), Girit, Haleb, Çanakkale, Bingazi, Trablusşam, Gelibolu, Sayda, Yafa, Bağdad, Safed'de başhahamlar vardı. Osmanlı vilâyet salnameleri bunları başhaham olarak belirtir ve İstanbul'daki hahambaşının altında yarı müstakil dinî cemâat idareleridir. İkinci Meşrûtiyet yıllarında ticarî faaliyetler ve ekonomik refah yönünden Musevî cemâati henüz kayda değer bir gelişme göstermemiştir. Seçkin Mûsevîler tababet, hukukçuluk ve devlet memurluğu gibi görevleri yerine getiriyordu. Paul Dumont'a göre, bu yıllarda meselâ Silivri'de 7000 Yahudi nüfus içinde, 50.000 frank serveti olan sadece bir kişi vardı.[9] Küçük ticaret ve zenaatler Selanik ve İzmir gibi merkezlerde bile henüz yaygın bir geçim alanıydı. 1907'deki bu durum zamanla değişecektir. Ama henüz, az gelir getiren zenaatler (kunduracılık, eskicilik, çerçilik, ufak tamir işleri gibi) büyük kentlerdeki Mûsevîler arasında yaygındı. Bundan başka Mûsevîler imparatorluğun uğradığı toprak kaybından Müslümanlarla birlikte en çok zarar gören ve muhacir olan bir gruptu. Bu, büyük ölçüde Hıristiyan idarelerden, en azından Müslümanlar kadar hoşnut olmamalarından ileri geliyordu. Örneğin, Kırım savaşı sırasında da muhtemelen yerli Müslüman halkla beraber Osmanlı ve müttefik kuvvetleri desteklemiş olmalılar ki, savaşın bitiminde başlayan Müslüman muhaceretine Kırım Mûsevîleri de katıldılar. 15 Ra 1273 / 13 Kasım 1856 tarihli bir irâdede, Kırım ahâlîsinden ve Yahûd milletinden olup Dersaâdet'e nakl ve hicret etmiş olanlar için iskân edilecek bir mahal seçilmesi ve kendilerine rikâb-ı merâhimât-ı cenâb-ı mülûkâneye (padişaha) takdim eyledikleri arzuhal dolayısıyla, Kırım'dan hicret edenlerin Rumeli canibindeki mahallere yerleştirildiği ve bunlar da Kırımlı oldukları için oralarda münasip mahallere yerleştirilmeleri emrolunuyor (BOA, İ., Dahiliye, no: 23899). Bir müddet sonra 1 Ocak 1857'de çıkarılan bir irâde ise, bu gibi muhacirlerin Osmanlı uyruğuna geçmeleri ve yeni ha-

---

7 *BOA, İ., Hariciyye*, no: 3902, 1267/1850-51.

8 Esther Benbassa, '1901'de İzmir'de Cereyan Etmiş Bir Kan İftirası Vakası', *Tarih ve Toplum*, 1986 Haziran, sayı: 30, s. 44-50.

9 Paul Dumont, 'Jewish Communities in Turkey During the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of Archives of the Alliance Israelite Üniverselle', *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B. Lewis-B. Braude, New York 1982 c. 1, s. 217.

yatlarını düzenlemek için toprak verilmesi ve vergi muafiyeti sağlanması gibi durumları düzenlemekteydi (BOA , İ. 5 Dahiliye, no: 24120 ve 24122, 3 Ca 1273). Bu gibi göçler gelişen olaylarla devam etti. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, 1912 Balkan Savaşı sonucu Rumeli'den Müslümanlarla birlikte Mûsevîler de göç etti ve 20. yüzyıl başında muhaceret, Doğu Avrupa'dan gelenleri de göz önüne alırsak, Osmanlı Musevî toplumunda fakirlik ve problemler yarattı. Ama diğer yandan Musevî burjuvazisi özellikle II. Meşrûtiyet yıllarında, tıpkı yeni bir Türk burjuvazisi gibi doğma ve yükselme aşamasındaydı. Bu gelişme henüz ayrıntılarıyla tetkik edilmemiş bir konu olarak Osmanlı tarihçiliğinin önünde durmaktadır.

II. Meşrûtiyet'te Osmanlı Musevîliği ve Sionizm konusu spekülasyonu çok yapılan ama o nisbette de az araştırılan bir konudur. Araştırmalar kimi zaman Sionizmin Osmanlı Mûsevîleri ile olan ilişkileri üzerinde yoğunlaşmıştır; ama Osmanlı Musevîliğinin bu akımla temasa geçmesini sağlayacak neden ve öğeler gerçekten nedir sorusu üzerinde durulmamıştır. Bir başka deyişle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Osmanlı Musevîliğinin kültürel, ekonomik, dinî, siyasî, tarihî araştırmaları henüz çocukluk aşamasında olduğu halde; çoğunlukla Sionizme karşı Osmanlı Yahudiliğinin tutumu ve yaklaşımı hazır bir hipotez olarak kabul edilmiş ve âdeta Polonya, Rusya veya Batı Avrupa Musevîliği gibi ele alınmıştır. Sionizm 19. yüzyılın bütün ulusalcılıkları gibi laik bir ulusçuluktu. Yahudî dini ve akaidi kadar, Avrupa muhitinin etki ve tepkileri içinde yeşeren bir düşünceydi ve yayılıp geliştiği alan itibariyle Sionizm, Doğu Avrupa ulusçuluklarından biridir. Kuşkusuz vatan edinmek emelinde olan bir hareket olarak, izlediği politika çok farklı olacaktır. İşte bu farklılık dolayısıyla da Sionizm Osmanlı ülkesinde gerek Mûsevîler, gerek yöneticiler ve aydınlar tarafından değişik biçimde algılanmış ve değişik tepkiler yanında, bazen göze çarpacak ölçüde tepkisizlikle de karşılanmıştır. Ulusçuluk akımı Osmanlı yöneticisi ve aydınının kafasında komiteler halinde örgütlenen, hattâ silâhlı mücadeleye başvuran Bulgar ulusçuluğu, Ermeni ulusçuluğu ve Makedonya'deki etnik gruplar çatışmasıyla aynîleşmişti. Bu nedenle Sionizm hareketi; niteliği, faaliyet tarzı itibariyle önemli tepkiler doğurmadığı gibi, zaman zaman bazı Osmanlı yöneticilerinin ve aydınlarının sempatiyle baktığı, hattâ pek sıcak bakılmayan Avrupa Hıristiyan dünyasına karşı bir direniş olarak değerlendirilmiştir. Galiba Sionistlere sempatiyle bakan Ahmet Ağaoğlu'nun bu niteliğini de gene İstanbul'daki Sionist temsilci Dr. Lichtheim doğru olarak teşhis etmişti.[10] Sionizm çok kişinin algıladığının tersine, homojen düşüncede üyelerden oluşan bir akım değildi. Alman Yahudileriyle Rus Yahudilerinin politik farklılığı düşünce ve programlara kadar yansımış-

10 Richard Lichtheim, *Rückkerhr-Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des Deutschen Zionismus*, Stuttgart 1970, s. 188.

tı. Rus Sionistler içlerinde her akıma mensup, her yaştan üyelerin de bulunmasıyla, göze çarpıyordu. Osmanlı Musevileri, içinde bulundukları şartlar itibariyle bu Avrupaî akımla nasıl temasa geçerdi ve nasıl bir tutum alırdı? Bu sorunun cevapları üzerinde durmak gerekir. İmparatorluğun ulusçulukla en geç temasa geçen unsurlarından birisi Türklerse, öbürünün Mûsevîler olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı Musevîliği 19. yüzyıl Avrupa kültürüyle geç temasa geçmişti; ulusçuluğu soyut bir kavram olarak öğrenip hayata uygulaması hem bu açıdan, hem de coğrafî dağınıklığı dolayısıyla beklenemezdi. Diğer yandan ulusçuluğu, 18. yüzyıl sonundan beri Balkan ulusları, özellikle Hıristiyan unsurlar birbirinden öğrenmiş ve Osmanlı yönetimine karşı başlangıçta birbirini desteklemiştir. Yunan ayaklanması, Sırb ayaklanmasına bir şeyler borçludur. Bulgar ulusçuluk hareketinin doğuşu (ulusçu gruplar - Philike Hetairia), Yunan hetairialarına çok şey borçludur ve Yunan ayaklanmasında, Bulgar gönüllülerinin rolü bilinmektedir. Oysa Hıristiyan kardeşliği dışında kalan ve imparatorluğun Hıristiyan unsurlarının antisemitizmini hisseden Osmanlı Mûsevîlerinin onlar arasında yayılan bu gibi akımlara ilgi ve sempati duymasına imkân yoktur. Kaldı ki, Museviler imparatorlukta dağınık bölgelerde, ayrı dil ve kültür çevrelerinde yaşayan daha çok kentli bir toplumdur. Osmanlı Musevîliği aslında dili ve âdetleri itibariyle de Doğu ve Batı Avrupa Yahudiliğiyle de ne kadar ilişki ve etkileşim içinde idi? Bu konuda da fazla olumlu cevap verecek bilgiler pek mevcut değildir. Kısacası imparatorluğun sonunda Osmanlı Musevîliğinin modern ulusçu akımlara mensup olması için objektif şartlar görülmemektedir ve Osmanlı patriyotizmi, yani 19. yüzyılın ürünü olan modern Osmanlıcılık akımı Yahudi seçkin çevrelerde daha fazla ilgi görüyor gibidir.

Bunların dışında Osmanlı Musevîliği modernleşme dönemine de, *Alliance Israelite* gibi Sionizme sempati duymayan bir eğitim ve sosyal yardımlaşma kurumunun etkisi altında girmektedir. Gene Filistin'de Mûsevîlerin yerleşmesinde önemli rolü olan bir başka yardımlaşma ve eğitim kurumu 'Hilfsverein der Deutschen Juden' de Sionizm aleyhindeki kuruluştu. Lichtheim, 1 Haziran 1915 tarihli raporunda bu sonuncu örgütün engelleyici çalışmalarından ve Efraim Cohn Reiss'in kendilerini Osmanlı makamları nezdinde yıkıcı faaliyette bulunmakla itham ettiğinden dert yanmaktadır.[11] Belki bu gibi gelişmelerin Osmanlı Mûsevîlerinin Sionizme karşı cephe almaları gibi bir durum yarattığı söylenemez, ama cemâat, tarihî ve kültürel yapısı itibariyle bu modern akıma yabancı kalmış, ilgisiz veya tarafsız davranmıştır. Sionizmin bununla birlikte büyük merkezlerde bazı gruplarla temasa geçtiği ve taraftar kazandığı araştırmacıların üstünde birleştiği bir gerçektir. Ama bu taraftar-

11 Isaiah Friedman, *Germany Turkey and Zionism 1897-1918*, Oxford 1977, s. 249.

ların, cemâat içinde önemli ikna edici bir rol oynayamadıkları, Doğu Avrupa'nın tersine Sionizmin cemâat önderleri ve halk içinde popüler bir ideoloji ve hareket olmadığı anlaşılmaktadır.

Sionizm, Avrupa'nın 19. yüzyıldaki laik ırkçılığına tepki olarak çıktı. Ghetto'dan çıkmayı ümit eden Avrupa Yahudileri, eski Hıristiyan antisemitizminin ırkçı bir nitelik kazandığını gördükten sonra, Yahudi vatanı için daha somut bir program ve hareketin etrafında toplanmaya başladı. Çeşitli çevrelerin Sionizme karşı tepkisi farklıydı. Papalık 1897'de Osmanlı yönetimini Sionizme karşı uyarmak için kardinal Bonetti'yi* resmen görevlendirmişti. Ama bu olayın vukua geldiği sırada daha bağımsız düşünen İngiliz Katolikliği, yani Westminister çevresi adına Kardinal Vaughan, Sionizme ve Musevîliğe sempatisini belirtiyor, hattâ İslâm dininin Musevîliğe karşı Hıristiyanlardan daha toleranslı olduğunu bile ilâve ediyordu.[12] Osmanlı bürokratları ve aydın çevreleri içinde, Avrupa'daki antisemitizmden dolaylı veya dolaysız etkilenen bazı kimselerin olduğu biliniyor, ama genellikle Osmanlı seçkinleri Sionizm konusunda peşin fikirlere ve belirli bir davranışa sahip değillerdi, özellikle Kudüs mutasarrıfları ile Beyrut valilerinin Sionist yerleşmelere karşı izlediği politikalar; bundan başka Bâbıâli'nin, parlamento üyelerinin ve bazı gazetelerin birbirinden farklı, zamandan zamana değişen politikalarında bunları güdülendiren sâikleri aramak gerekmektedir. Ortaya konan örnekler, Sionizm ve Osmanlı politikası konusunda hemen hiçbir organ veya zümreyi kesin çizgilerle betimlemeyi imkânsız kılar. Buna rağmen Osmanlı politikası ve idaresinin Sionizm karşısında genelde nötr olduğunu söylemek mümkündür. Dr. Jacobson'un İstanbul'dan 8 Kasım 1909'da Dr. VVoifssohn'a yazdığı bir rapor; Sionizm konusunda Osmanlı yöneticileri ve Osmanlı Musevîleri arasındaki önyargıları veya bilgisizlik ve ilgisizliği anlamaya yarar. Bu dönemde Sionist temsilcilere sempati ile bakan Celal Nuri Bey (İleri), Sionist temsilci Dr. Viktor Jacobson ile Evkaf Nazırı Hamada Paşa arasında bir randevu ayarlar ve Celâl Nuri onu Sionist olarak takdim edince, nazır şaka yollu, "Ha, demek Filistin'de Yahudi devletini kuracaksınız?" der ve Dr. Jacobson'un izahatının bitmesini beklemeden, "Evet, bu manasızlıkların sebebi bizlere gelen her Musevînin kesinlikle Sionist olmadığını söyleyip söze başlaması ve Filistin'deki yerleşmeler ile ilgili müracaatından önce bunu tekrarlamasıdır. Biz Türklere, bu durumda haliyle Sionistlere karşı şüpheyle bakmaktan başka iş kalmıyor," der. Sionizmi ciddiye almayan tutum da bu dönemde yaygın olmalıydı (CZA, a 19/7.2- Jacobson'dan Wolfssohn'a rapor Constantinople, 8. XI. 1909 tarihli). Sionist temsilciler İstanbul'da *Anglo-Palestine Company*'nin kurduğu *Anglo-Levantine Bank*'ın şu-

* İstanbul'daki papalık temsilcisi (Delegue Apostoligue).

12 *Die Welt*, no: 18, s. 7, 1 October 1897; no: 17, s. 3-4.

be yöneticileri olarak bulunmaktaydılar. Jacobson ve Lichtheim bu temsilcilerin arasında en önemli iki portredir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yılında Sionizmin de bağımsızlık, hattâ belirli sınırlar içinde mutlak bir özerklik değil; ancak idarî ve kültürel bir özerklik programıyla ortaya çıktığı görülmektedir ki ilişkilerde bu unsuru göz ardı etmemek gerekmektedir. Nihayet Sionizmin Trablusgarb Savaşı, Birinci Dünya Savaşı gibi olaylarda Osmanlı yönetim ve politikasını desteklediği veya destekler göründüğü; bu nedenle de dıştaki kamuoyunun aleyhte kampanya ve baskılarından bunalan; gerek dış devletlerin, gerekse dışta ve içte birtakım başka grupların desteğini arayan Osmanlı yönetici çevrelerinin Sionist hareketten rahatsız olmadıkları anlaşılmaktadır. Düşman olmayan, destekler görünen gruplara karşı bu tutum doğal karşılanmalıdır. Her şeye rağmen, ilişkiler tek boyutlu olarak ele alınamayacak kadar karışık bir yumak halindedir. Bu gibi destek gösterilerinden Sionist örgütler kaçınmadılar. Örneğin, Sionistlerin Balkan Savaşı'nda tıbbî yardım için orduya katılacak bir grup ve Birinci Cihan Savaşı'nda da Osmanlı birliklerine yardım için gönüllü birlikler kurma konusunda girişimleri görülmektedir. Aslında Sionist grupların Osmanlı birliğinin devamını ve Osmanlı idaresini Filistin'deki yerleşme için en uygun bir varlık olarak gördükleri de açıktır.[13] Bu nedenlerle örneğin Hicaz demiryolu yapımına bile Sionist organizasyon teberruda bulunmak istedi. Kuşkusuz ki, aynı dönemde Birinci Dünya Savaşı'nda Sionist grupların bazılarının ilerleyen Britanya kuvvetleriyle temasa geçtikleri ve onlara istihbarat hizmetleri arz ettikleri de bilinen vakıadır. Bu denge politikası, Osmanlı egemenliğinin son zamanlarında belirgin biçimde ortaya çıkmıştır.

Çok tekrarlanan bir olay, eski Kudüs valisi Ekrem Bey'in 1907 senesinde, özellikle Rusya'dan gelen Musevilerin 'tehlikeli unsurlar olduğu' ve 'devletin selâmeti açısından göçün önlenmesi ve kontrollerinin gerektiğini' dahiliye nazırına telkin etmesidir.[14] Aynı mutasarrıfın Kudüs'te bulunduğu sırada bunun aksi bir tutumda olduğu ve doğrusu Rusya Yahudilerinin göçüne karşı etkin tedbirlerden söz etmediği biliniyor. Osmanlı yöneticisinin bu politikalarında günün şartlarının, değişen yapıların etkin olduğu keyfiyetine, tek örnek bu değildir.

Osmanlı yöneticileri, Sionizm konusunda şüpheci olmakla birlikte, zaman zaman takdirden ve hattâ Sionistlerle temastan çekinmemişlerdir. Kudüs mutasarrıfının aldığı bir borç üzerine Levontin, 3 Mayıs 1904'te

---

13 Central Zionist Archive, 39-A II a2, 3, 4. Sympathieaktionen der Zionistischen Organisation der Türkei in Türkisch-İtalienischen Kriege-Entwurf von Dr. M. Nordau, 5 October 1911; aynı biçimde AII d/Z2 Sionistlerin Hicâz demiryoluna bağış girişimleri de burada zikrediliyor.

14 I. Friedman, a.g.e., s. 141, ayrıca CZA., A 19/7 Jacobson'dan Wolfssohn'a 10 September 1908 tarihli rapor.

Herzl'e şu raporu yazıyordu: "Mutasarrıf beni acele çağırdı ve maliye nazırından aldığı bir telgraf üzerine benden 3000 sterling daha borç istedi." Mutasarrıfın daha önce de sıkıntılı durumlarda Sionist liderden böyle borç aldığı anlaşılıyor. Levontin, "Bu yılki koyun vergisi (resm-i ağnam) iyi olacak, bu *meblağı* da ödemekte bir mahzur görmüyorum," diyor.[15] Bu arada ilginç olan durum maliyedeki sıkıntı yüzünden yöneticilerle Sionist koloni arasında doğan bu gibi alacak-borç ilişkilerinin literatürde sadece yerel yöneticilerin bir hatası, hattâ suiistimali olarak gösterilmesidir.[16] II. Meşrûtiyet döneminde de, Talât Paşa'dan diğer İttihad ve Terakki liderlerine kadar bazı kimselerin, Filistin'in kalkınması ve vergi gelirlerinin artmasında Sionist kolonileri takdirle izlediği görülüyor. Ancak diğer yandan Arab-Yahudi çatışmasının artması, büyük devletlerin kolonizasyondan kendi çıkarları doğrultusunda istifade ve müdahaleleri dolayısıyla, toprak alımının önlenme teşebbüsleri görülmektedir. Özellikle bu nedenle Talât Paşa, Rusya tebaalıların Osmanlı uyruğuna geçmeleri üzerinde ısrarla durmuştu. Sionistlerin 'öffentlich-rechtlich' deyimiyle ifâde ettikleri kültürel özerklik ve idareye katılma talepleri Osmanlı parlamentosunda göç, kolonizasyon ve bağımsızlık faaliyeti olarak tenkit edildiğinde (özellikle Cosmidi Efendi tarafından), Sadrazam Hakkı Paşa Sionist emellerine karşı tedbir alınacağını bildirdi. Sionist liderlerden Wolfssohn bunun üzerine bir hukukçu olan Hakkı Paşa'ya 10 Ağustos 1911 tarihinde şu mektubu yazıyor:[17] "Votre altesse n'a pas besoin de longues explications pour comprendre que le terme [löffentlich-rehctlich] que l'expression française 'droit public' ne rend qu'imperfaitement appliqué à des relations entre l'individu ou un group d'individue.." şeklinde başlayan açıklamasında, terimin 'âmme hakları'ndan ötede bir talep ifade etmediğini açıklıyordu.

Basında Ebüzziya Tevfik, antisemit ve anti-Sionist bir tavır almıştı. Buna karşılık Ahmed Agayeff (Ağaoğlu Ahmed) ve Esad, Sion dostu olarak bilhassa Sionist temsilci Jacobson tarafından gösteriliyor. Ancak bu konularda daha soğukkanlı bir değerlendirmeci olan halefi Lichtheim, bunların Sion dostu olmaktan çok, İngilizlere karşı ve diğer ulusalcı Osmanlı gayrimüslim unsurlara karşı Musevileri ve Sionistleri destekler göründüklerini belirtmektedir.[18] Dr. Abdullah Cevdet Yahudiliğin ve Sionist hareketin sempatizanıdır. Ancak *Alemdar* gazetesi ve Ebüzziya Tevfik devamlı antisemit ve anti Sionist bir neşriyat yapmaktadırlar. Diğer taraftan Sionist temsilciler tarafından antisemit olarak değerlendirilen *İkdam* ve *Peyâm* yazarı Ali Kemal'in pek de öyle olmadığı, dış devletlerin

15 CZA, Z1/541 Levontin'den Herzl'e, Jaffa 3 Mai 1904.

16 M. Kemal Öke, *Siyonizm ve Filistin Sorunu*, İstanbul 1982, s. 90.

17 CZA., Z2/1, s.401-410. 'Türkische Parlamentsangriffe auf den Zionysmus', Dr. V Yolfssohn'dan Sadrâzam Hakkı Paşa'ya, (Köln) Cologne, 10 April 1911.

18 Lichtheim, *Rückkehr*, s. 188.

bazılarının Sionizmi destekler görünmesinden dolayı, Sionizme karşı olduğu görülüyor. Nitekim, dönem içinde antisemit bir kadronun yönettiği Alman politikası, özellikle İstanbul'daki Alman imparatorluk temsilcileri; Büyükelçi Wangenheim'in sırf Almanya'nın Filistin'deki çıkarlarına uyar düşüncesiyle Sionizme destek olduğu, hattâ 19. yüzyılda antisemitizmin şampiyonu olan Rusya'nın İstanbul'daki diplomatlarının bile Rus pasaportlu Filistin kolonizatörlerine benzer eğilimlerle pek karşı olmadıkları bilinmektedir.[19] Anti-Sionist politikanın veya Sionizm sempatizanlığının bu nedenle hiçbir Osmanlı çevresinde bir fırka üyeliği veya muhalif veya iktidar taraftarı olmakla pek paralelliği yok gibi görünmektedir. Gene İttihadçıların muhalifi Rızâ Tevfik, Sionizme sempati duyan bir düşünürdü. Bir yerde Sionizm hakkında Türk yöneticilerin bilgisizliği de bu ilgisizliğin bir belirtisidir. Savaş yıllarında Cemal Paşa'nın Sionizme karşı uygulamaları nedeniyle mahkemeye verilen Dr. Ruppin'in hatıralarındaki şu ifade dikkate değerdir.[20] "Türkische Offiziere die als Richter fungierten hatten von Zionizmus nicht die geringste Ahnung, und mit den Zivilrichtern vvelche die Anklage vorbereiteten stand es nicht besser..." Yani, Türk askerî yargıçların Sionizm hakkında hiçbir şey bilmediklerini ve adliye silkindeki, sivil yargıç ve iddianameyi hazırlayan savcıların da onlardan daha fazla bir şey bilmediğini söylüyor. Savaş içinde Cemal Paşa ve yardımcısı Bahaeddin, Sionist kolonizatörlere karşı bir tavır içindedir. Yalnız Cemal Paşa ve Bahaeddin'in Arablara karşı da aynı sert tutumu izlediklerini biliyoruz. Bu daha çok bölgenin huzurunu despot bir idare ile sağlayıp Arab ve Musevî gruplarının çekişmesine meydan vermemek gibi bir tavırla açıklanabilir. Beyrut Valisi Bekir Sami, Sionist liderlere karşı sempatizandır. Başkentte Talât, Cavid ve Hacı Adil Sionist göçe karşı uygulamalarda bulunan liderlerdi;[21] ancak iktisadî başarıları dolayısıyla Sionizme karşı nötr kalmışlardır. Kaldı ki, savaş içinde Alman elçisi Wangenheim ve ABD elçisi Morgenthau'nun Sionist göçü destekleyen politikalarının hükümet tarafından önlenmediği de biliniyor. İttihad ve Terakki liderleri Osmanlılaşmayı şart koşarak, Filistin'de Yahudi varlığını kabule eğilimli görünüyorlar.

Osmanlı Mûsevîlerinde de bu dönemde Sionizme karşı suskun ve ihtiyatlı bir tavır gözlemleniyor. Onların bu tutumu İstanbul'daki Sionist temsilcileri de başlangıçta yanıltmış, zaman zaman kızdırmıştır. Onların

19 CZA., Z3/51 8 Februar 1915, Wangenheim'dan, Lichtheim'a telgraf. CZA., Z3/49 s. 243-44. Jacobson'dan Tschlenow'a Rusya sefâretindeki görüşme hakkında, 2 Mai 1914.

20 Arthur Ruppin, *Tagebücher Briefe Erinnerungen*, Judische Verlag, Atheneaum 1985, s. 264.

21 CZA., Z3/43-00186, «Hacı Adil Sionist dostu olduklarını ama göçe karşı olduklarını» söylemiş, 4 Januar 1912 tarihli.

raporlarında ve yazışmalarında bu kızgınlığın izlerini görmek mümkündür. Örneğin Batzaria Efendi'nin kod adı 'Aprilnarr' olarak geçmektedir. Kudüs'teki Osmanlı Mûsevîlerinden Yargıç Hammon, Jacobson tarafından Meclis-i Meb'ûsân seçimlerinde aday olmaya teşvik edilmiş ve kendisinin Sionistleri temsil edebilecek bir kişi olduğu yolunda Dr. Jacobson tarafından değerlendirme yapılmıştır. Jacobson, Hammon için 11 Kasım 1912'de, "Sionist değilse de, bu konuda anlayışı var, namuslu ve iyi tanınmış bir genç yargıç," diyor.[22] Anlaşılan Hammon da söz gümüşse sükût altındır demeyi tercih edenlerdendi. Nitekim, İstanbul'daki Sionist temsilciler E. Karasso, N. Mazliyah gibi ileri gelen Musevî meb'ûslarla da anlaşamamaktadırlar.

Jacobson ve Lichtheim'ın en çok hayal kırıklığına uğradıkları ve bir müddet sonra nefret ettikleri kişi hahambaşı Hayim Nahum oldu. Nahum, o günden bugüne literatürde de yanlış değerlendirilen bir tarihî kişiliktir. Maliye Nâzırı Cavid Bey'i, Talât Paşa'yı, hattâ Şeyh-ül-İslâm Musa Kâzım Efendi'yi sionist çıkarlarına hizmet eden kişiler olarak gösteren belirli literatürün Nahum'u da aynı kategoriye kolayca soktuğu görülür. Oysa Nahum için 16 Şubat 1912'de Lichtheim, 'Nahum zu stürzen und medjlis-i cismanî zu haiten-laik konseyi yerinde bırakıp, Nahum'u alaşağı ettirmekten' söz etmektedir.[23] Gerçekte Nahum frankofil ve Alman aleyhtarı gruplardandı. Bu tutumunu, Osmanlı İmparatorluğu Almanya'nın yanında savaşa girince de devam ettirmiştir. 14 Aralık 1914 tarihinde İstanbul'dan Jacobson; Auerbach'a, Nahum'un Alman elçiliğinde elçi Wangenheim'la olan görüşmesini naklediyor; buna göre Nahum, frankofil olsa da, *germanophobe* olmadığını büyükelçiye söylemiş. Lichtheim bu mülakat üzerine, Nahum'la olan konuşmasını da değerlendirirken, onun Sionistlerden pek hoşlanmadığını şu ifade ile belirtiyor:[24] "In seiner Dummheit hat er mir selbst erzaehlt, dass er bei dieser Gelegenheit die Zionisten etwas verleumdet hat, denn im Grunde hasst er uns."* Kuşkusuz bu sert değerlendirme, Nahum'un Almanlar ve o paralelde bir politikayı desteklememesi ve çekingenliğinden ileri gelen nötr tutumuna karşı sert bir tepkidir. Diğer yandan savaş sonrasında Sionizmin Osmanlı Musevileri arasında ne gibi bir etki kurabildiğini de araştırmak ihmal edilmemesi gereken bir konudur.

Osmanlı İmparatorluğu ve yeni Türkiye'de Mûsevîlerin siyasal tutumu ve toplumla bütünleşmeleri genelde çok özgün bir nitelik gösterir. Onu genel Musevî tarihi veya anti-Sionist neşriyata bakıp değerlendir-

---

22 CZA., Z3/43-0014, 11 Nov. 1912, Jacabson'dan Auerbach'a.

23 CZA., Z3/43 d. 16 Februar 1912., Lichtheim'dan Auerbach'a.

24 CZA., Z3250, 2.XII.1914, Lichtheim'ın raporu.

* "Malûm hamâkatiyle bana, Sionistlere bu arada (sefârette) biraz bühtanda bulunduğunu söyledi. Aslında bizden nefret ediyor."

mek mümkün değildir. Kaynakların tetkiki ve mukayeseli olarak değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Galiba muhterem hocamız Prof. T. Zafer Tunaya'nın çalışma ve araştırma yöntemi ve II. Meşrûtiyet'in siyasal hayatında Mûsevîlerin rolü üzerindeki değerlendirmesi bu yöndeydi ve önemli bir başlangıcı oluşturmaktaydı.[25]

25 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler-İkinci Meşrûtiyet Dönemi*, c. 1, İstanbul, Hürriyet Vakfı yay., 1984, s. 555-563; burada 'Museviler ve Örgütleri - Osmanlı Ülkesinde Siyonizm Sorunları' başlıklı bölüm İttihad ve Terakki'yi Yahudi dostu, fakat Siyonist olan ve olmayan Musevileri ayıran bir örgüt olarak niteler.
İsrail'li diplomat Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War*, Univ. of California Press 1976.
İttihatçı Türk meb'usların ve Rum meb'usların (bu yanlış) Arabları Sionistlere karşı desteklemediğini söylüyor. Bu kitap Sionist arşiv belgelerini geniş ölçüde kullanıyor. Fakat Osmanlı kaynaklarını ve Arab kaynaklarını yeterli kullanmadığı görülüyor. Bu nedenle abartılı hükümlere rastlanıyor.

19. asırda Yahudiler bütün dünyada dil problemiyle karşı karşıya geldiler. Çünkü eğitim yaygınlaşmış, gazete ve kitap hemen hemen her eve girmişti ve asıl önemlisi herkes milliyetçiydi; millî kimliği ifade vasıtalarının başında da dil geliyordu. En büyük problem Yahudilerin bulundukları ülkeyle bütünleşmeleri ve ulusal dili çok iyi bilen, ulusal edebiyata katkıda bulunan münevverlerle ortaya çıktı. Acaba Yahudi toplumu millî dilleri mi konuşmalıydı? Ortadoğu, yani Osmanlı ülkelerindeki Yahudiler muhtelif dilleri konuşuyordu. Bunların İbranca veya Yidiş gibi Yahudilere özgün diller olduğunu söylemek zor; Judeo-Espagnol gibi Yahudi renklerini alan ve o cemâate özgü bir İspanyol lehçesi Osmanlı Yahudileri arasında hâkim dildi. Ne var ki, bu dilde eğitim ve yayın 19. yüzyılın ihtiyaçlarına cevap veremezdi ve asrî medeniyete, Osmanlı Yahudilerinin bu dille uyum sağlamaları mümkün görünmüyordu. Malum olduğu gibi; Türkiye Yahudilerine modern eğitimi Alliance Israelite Üniverselle'in getirmesi, modern eğitim dilinin Fransızca olması (üstelik bu okullar bu dili çok iyi öğretiyordu), toplum hayatında da Judeo-Espagnol'un gerilemesine ve seçkin zümrenin günlük hayatta Fransızca konuşup yazmaya başlamasıyla neticelendi. Nitekim, Türkiye Yahudilerinin hayatında Judeo-Espagnol gazeteden çok Fransızca gazete vardır ve bunlar uzun ömürlü olmuştur. Asıl önemlisi ilmî kitap ve edebî yayınlar (romanlar ve meselâ Avram Galanti'nin kitapları) Fransızca yazılmış ve basılmıştır (40 yıldır bu durum değişti). Artık Türk Yahudileri herkes gibi sadece Türkçe yazıyor ve Türkçe okuyor, *Şalom* ve *Tiryaki* gazeteleri temelde Türkçe çıkıyor. Türk Musevî yazarları roman ve hikâyeleriyle Türkçe edebiyat dünyasında yerini alıyor. Şurasını önemle belirtelim; 19. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı Yahudi toplumunun dil sorunu olduğu söylenemez. Ama asrın ikinci yarısında Fransızcanın girmesiyle, bu *linguistic* denge bozuldu. Judeo-Espagnol için gerileme başlayacaktı; iki dil arasındaki tartışmaya görüş ve tavır olarak bir üçüncüsü, yani Türkçe taraftarları da katılacaktı.

Türkçenin 19. yüzyıl sonlarından itibaren Yahudi aydınlar arasında kabul gören bir dil olduğu basın hayatından da anlaşılıyor. Örneğin hahambaşı (*Chiefrabby*) kethüdası Moiz Fresco 1888-1890 yıllarında İzmir'de *Üstad* adlı Türkçe (fakat İbranî harfli) bir gazete çıkarıyordu. II. Meşrûtiyet döneminde Nesim Mazliyah *İttihad*, Moiz Kohen ise 1915-18

yıllarında *İktisadiyât* mecmuasını çıkarmışlardı.[1] Maamafih Moiz Kohen Tekinalp'in cumhuriyet döneminde sadece Türkçeyi değil, tamamen Türkleşmeyi savunduğu malumdur.

Coğrafi yönden Mûsevîler imparatorluğun en geniş alana yayılan grubudur. Bütün Arab vilâyetlerinde, Mezopotamya'da yaşarlardı. Arabça dışında yukarı Mezopotamya'da Âramca ve Kürdçe konuşanlar vardı, İsrail kurulduktan sonra bu nüfus göç edince Âramca önemli bir darbe yedi.

Batı Anadolu'da İzmir başta, hemen her kent merkezinde Bursa'da, Orta Anadolu şehirlerinde cemâatler (kahal) vardı. Buralarda Judeo-Espagnol temel dildi. Gene Osmanlı Avrupası'nda da, Selanik bir Yahudi şehri denecek kadar kalabalık cemâate sahipti. Tarihî demografik tetkikler 16. asırdan beri şehirde Yahudiliğin egemen olduğunu ortaya koyuyor. 19. yüzyılda maarif hayatının merkezî devlet tarafından yeniden düzenlenmesi ile gayrimüslim Osmanlı okullarına Türkçe zorunlu olarak kondu. Bu kaideye gayrimüslimler içinde en çok itaat eden ve Türk dili, Türk edebiyatı, Türk tarihi ve coğrafyasını okutanlar Yahudiler oldu; 'Alliance Israelite Üniverselle' okulları kurulunca da aynı yol izlendi.

Osmanlı Yahudilerinin özgün dili Judeo-Espagnol, Osmanlı ülkesine göç eden Doğu ve Orta Avrupalı Aşkenazî Yahudilerin konuştuğu Yidiş, İtalya'dan göç edenlerin konuştuğu İtalyancayı asimile etmişti. Fakat Fransızca ve Fransız etkisi karşısında aynı başarıyı gösteremedi. Fransız dili, bu içine kapanmış ve iki asırdır ekonomik kültürel çöküntü içindeki cemâati dünyaya açan ve dirilten bir rol oynamaktaydı. Türkçenin Judeo-Espagnol'un (halk arasında Türklerin Yahudice dediği) yerini almasını isteyenler Fransızca için ne düşünüyorlardı? Bu konuda sarih bilgimiz yoktur. Vakıa bu talepte bulunan önde gelen Yahudi aydınlarının hepsinin iyi Fransızca bildikleri malumdur. Musevî Alliance okullarında gerçi temel eğitim Fransızca idi ama, 1925'te çıkan Tevhîd-i Tedrisat (eğitimin standartlaşması) Kanunu'ndan sonraki gibi bir program vardı. Bu konuda Alliance okulları, âdeta Galatasaray (Mekteb-i Sultanî) ile paralel bir program izlemekteydi. Türkçe ve Fransızcaya eşit derecede önem veriliyordu. Türk tarihi, Türk coğrafyası, Türk dili ve edebiyatına ağırlık veren bu programların, belki 1925'ten sonra yabancı okullardaki eğitim *curriculum*'unun düzenlenmesine model olduğu düşünülebilir. Bu nedenle, Musevî mekteplerinde yazılı Türkçe iyi öğrenilirdi. Bilinmeyen bir gerçek, imparatorluğun yüksek rütbeli yöneticileri arasında çok fazla sayıda Musevî olmamasına rağmen, merkezde bakanlıklarda, taşra idaresinde özellikle Maliye Nezâreti'nde kalabalık sayıda Musevî memurun bulunmasıdır. Bu, okullarda Türk dilinin iyi öğrenilmesiyle sağlanan bir avantajdı. Sözünü ettiğimiz memurlar, Nâfia ve Ziraat komis-

---

1 Bu listeler için Nesim Benbanaste, *Örneklerle Türk Musevî Basının Tarihçesi*, İstanbul 1988, s. 57-62.

yonu ve Menâfi-i Umûmiyye Sandığı (umumî tasarruf kredi sandığı) gibi mahallî kurullardaki üyeler değillerdi sadece, merkezî hükümet tarafından tâyin edilen memurlardan söz ediyoruz (Carter Findley'in son devir Osmanlı bürokrasisinde zikrettiği gayrimüslimler daha çok merkezî ofisler ve özellikle Hariciye Nezareti'ndedir. Bkz. Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton, 1989, p. 143-168). Arşivlerimizde tasnif edilip açılan yeni vesika fontları bize bu konuda yeni bilgiler veriyor. Rumeli Vilâyât-ı Şahanesi Müfettiş-i Umumîliği Memuriyet-i Celilesi'nden gönderilen 16 Za 1321/4 Mart 1904 tarihli bir raporda Manastır, Selânik ve Kosova vilâyetlerinde Adliye, Mülkiye ve Maliye'de çalışan gayrimüslim memurların listesi veriliyor.[2]

Bu listelere göre, Manastır vilâyetinde üç Musevî memur merkezden tayin edilmiş, Kosova'da Dahiliyye Dairesi'nde bir Musevî, Adliye Dairesinde yine bir Musevî vardır. Burada posta idaresinde dört Musevî memur vardır. Aynı yerin Nâfıa Dairesi'nde 12 adet Musevî zabıta memuru vardır. Bu bölgelerdeki Musevî nüfus azdı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda memur sayısı da kalabalık olmadığı için rakamlar küçümsenecek miktarda değildir.[3]

20. yüzyıl başında imparatorluğun Yahudi nüfusu en az 400.000 kişi tahmin ediliyor. Bunların 120.000 kadarı Filistin'de ve civarında, 200 binden fazlası imparatorluğun çekirdek bölgesinde yaşıyordu; burada dil olarak Judeo-Espagnol hâkimdi ve İtalyanca ve Yidiş gibi başka dilleri eritmişti. O kadar ki, Aşkenazi sinagoglarında bile dil, kısa zamanda Judeo-Espagnola dönüşmüştür. Bizzat Aşkenazi cemâatinin bilgin din adamı Rav. Dr. Markus kurduğu lisenin açılış töreninde Türk dilinin üzerinde önemle durulmasını belirtir.[4] Ve bu örnek Musevî eğitimciler tarafından takip edilmiştir. Anlaşılan son devir Osmanlı Yahudilerine bakarsak; geniş halk tabakası arasında 'Osmanlılık' ve 'Türkçe' bilinci yoksa da, münevverler arasında bir 'Osmanlılık' bilinci vardı; bunu bazıları daha uç noktaya, 'Türklük'e kadar götürdüler. Türk dilinin İspanyolca yerine Osmanlı yahudilerinin millî dili olarak kabulünü ve yerleşmesini isteyen ele alacağımız girişim ve kurulan komisyon bu bakımdan önemlidir.[5]

Burada bir konunun üzerinde durmalıyız. Cumhuriyet'in ilk yıllarında 'Vatandaş Türkçe Konuş' kampanyası sırasında, bu kampanya dola-

---

2 Yeni tasnifler için *BOA, Rumeli Umumî Müfettişliği Evrakı*, TFR-IUM- 1326, 1321-12-21-26, no: 2907/2, 3, 4, 7, 9, 10.

3 Aynı dosya, *TFR-I-UM-1321-12-26*'da 2907/4, 2, 3, 7 nolu listeler.

4 Moşe Grossman, *Dr. Markus-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçişte Türk Yahudileri'nden Görünümler*, İstanbul-1992, s. 29-*Hannavasser* gazetesi, 3.12.1911 nüshasından nakil.

5 BOA, İ., *AM.*, no: 6, 17 Ca 1318/12 Eylül 1900 (8 belge).

yısıyla hücum edilen bir grup da, Türkçeyi özgün telâffuz ile konuşan veya özellikle yaşlı kadınların konuşamadıkları Musevî grubuydu: Ahmet Emin Yalman (kendisi Selânikli Sebataycı gruptan) dahi, liberal tutumuna rağmen dil milliyetçileri arasında yer almıştı ve Mûsevîlere şöyle hitap ediyordu: "Dünyanın hiçbir memleketi yoktur ki, orada yerleşen Mûsevîler memleketin dilini benimsemesinler ve anadili haline koymasınlar. Çok gariptir, bunun yegâne istisnası Türkiye'dir; Yahudilere asırlardan beri dost ve efendi muamelesi eden ve ifrat cereyanlarının ilerlemesine imkân bırakmayan Türkiye..." Yazar İspanyolca ve Fransızcanın umumî yerlerde kullanılmasını tenkit ediyordu (Ayhan Aktar, 'Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan Türkleştirme Politikaları', *Tarih ve Toplum*, Aralık 1996, s. 13). Bu dil politikası, Moiz Kohen Tekinalp gibiler tarafından da takip edildi. Bugünkü Türk Mûsevîlerinin Türkçe yi kullanması ve onu iyi yazan bir grup olmasında bu politikalar mı, yoksa siyasî, hukukî, iktisadî, kültürel bütünleşme mi rol oynadı, konu tartışılır.

23 Za 1317/24 Nisan 1900 tarihinde Dersaâdet Musevileri Hahambaşı Kaymakamı (*locum-tenens*) Moshe Levi cenahlarının imza ve mührüyle Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne verilen bir dilekçede Lisan-ı Osmanînin (Türkçenin) lisan-ı millî olarak kabulünü talep etmekteydi. Özetle dilekçede şu hususlar belirtilmektedir;

Asırlarca bizi himaye eden ve nimetini veren Osmanlı saltanatına şükran vesilesi olarak, sadık bir millet olan Museviler; Lisan-ı Osmanî yi (Türkçe) kabul ederek, yaymak ve şimdiye kadarki lisanları olan İspanyolcayı ortadan kaldırmak ve mevcut Musevî mekteplerinde asıl dil olarak Türkçeyi kabul ve tatbik etmek istiyorlar (bkz. belge 1). Bunun için bir 'Tamim-i Lisan-ı Osmanî Komisyonu' (Osmanlıcayı yayma komisyonu) teşkil edilmiş olup, ekte bu komisyon azasının isimleri takdim edilmiştir. Maârif Nâzırı (9 Mayıs 1900), Hariciye Nâzırı (28 Mayıs 1900), Adliye Nâzırı (25 Mayıs 1900) tarihlerinde bu talebi uygun gördüklerini sadârete (başbakanlık) bildirmişler ve Osmanlı kabinesi hahambaşı kaymakamı (locum tenens) tarafından verilen rapor üzerine, Musevilerin dilini İspanyolcadan Türkçeye çevirmek ve yaymak için komisyonun varlığını ve faaliyetini 5 Eylül 1900 (10 Ca 1318) tarihinde kabul etmiştir (bkz. belge 2). Bunun üzerine aynı gün saraydan irâde çıkmıştır.

Bu komisyonun azaları Osmanlı Yahudi cemâati içinde tanınan ve sonraki yıllarda politik ve kültürel hayatta da rol oynayacak simalardır (bkz. belge 3);

Tamim-i Lisan-ı Osmanî Komisyonu (Osmanlıcayı yayma komisyonu) üyeleri:

a) *Rüsumat emâneti celîlesi tercüme kalemi müdür muavini Haruna-çizâde saadetluJak bey*
b) *Bahriye Nezâreti celîlesi sertercümanı kaymakam izzetlu Moiz bey*
c) *Daire-i celîle-i Hâriciye ve umûr-i şehbenderî kaleminden Hakî izzetlu Yusuf bey*
d) *Maârif Nezâreti celîlesi encümen-i teftiş ve muayene azasından refetlu İshak efendi*
e) *Daire-i celîle-i Hâriciye ve umûr-i ticariye kaleminden izzetlu Jak Menaşe*
f) *İstişâre odası müşavirlerinden izzetlu İshak Yenşa efendi*
g) *Etıbbâ-i bahriyeden kolağası refetlu Viktor efendi*
h) *Muallimin-i Mûseviyyeden haham Hayim Nahum efendi, sonraki hahambaşı.*
i) *Şark demiryolları idâresi hukuk müşâviri refetlu Jak Samanon efendi*
Bu konuda Jak Samanon'un büyük torun çocuğu Lizi Behmoaras benden aldığı vesika ve aile hatıralarıyla *Şalom*'un 21 Haziran 1995 nüshasında bir makale hazırladı.
k) *Etıbbâ-i mülkiyeden refetlu Jak Mandil efendi*

Bu listede bir tek kişi devlet memuru değildi. O da geleceğin (11 sene sonra) imparatorluk hahambaşısı olacak Hayim Nehum efendidir. Diğerleri hepsi askerî ve mülkî erkândandır. Jak Mandil efendi sarayın hekimi olmuştur. Torunu Matilda ünlü Türk yazarı Yaşar Kemal Gökçeli ile evlidir. Şark Demiryolları hukuk müşaviri Jak Samanon'un torunu Lizi Behmoaras (Şalom, 23 Haziran 1995) da dedesi hakkında biyografik bilgi veriyor.[6] Avram Galanti bu komisyondan söz ederse de üyelerden ve ilgili arzuhal ve iradelerden söz etmez. Osmanlı cemiyetinde 1840'larda Moiz Fresko gibi Yahudi aydınların Türkçenin kabulünü önerdiğini de bu vesile ile hatırlatalım.

Bu genç Yahudi aydını, zikrettiğimiz Yahudi aydınların yanında Prens Yusuf İzzettin ve Galib Paşa gibi aristokrat Türklerle ahbabdır ve edebî bir grup oluşturmuşlardır. 48 yaşında ölmüştür. Ünlü tarihçi Avram Galanti böyle bir girişim ve komisyondan bahsetmişse de, komisyon üyeleri ve ilgili bürokratik procedure'den söz etmez. Bunlar başbakanlık arşivi fontlarında mevcuttur. Şüphesiz ki, Galanti'nin *Türkler ve Yahudiler* adlı eserinde belirttiği gibi mekteplerdeki Türkçe girişiminden evvel, Talmud ve Tevrat'ın Türkçe tefsir tercümeleri de vardır.[7] Fakat, ciddî bir biçimde Türkçe okuma yazma ve konuşmaya yönelik bir eği-

6 Lizi Behmoaras, 'Jak Samanon Efendi ve Türkçe Aşkı Asrımız Doğarken', *Şalom*, 21 Haziran 1995, s. 5.
7 Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1947 s. 156, 162.

tim görmek için bilinen ilk girişim budur ve Türk Yahudilerinin Türkçeyle bütünleşme tarihi için bu önemlidir. Komisyonun çalışmaları üzerine fazla bilgi yoktur. Fakat zaten bu tarihlerden itibaren İspanyolca, Yahudi cemâati arasında çok kere eve münhasır kalmış, okullarda terk edilmişti. Gazetelerde ve ibadette daha uzun zaman kullanılmışsa da, gittikçe gerilemiştir. Bugün Türkiye Yahudileri için Judeo-Espagnol artık arkaik bir dildir.

Osmanlı Modernleşmesi ve Sabetaycılık*

16 Eylül 1666'da hem Yahudilik, hem de Türkiye tarihi için önemli bir olay meydana geldi. Bir müddettir beklenen Mesih olduğunu iddia eden ve imparatorluğun birçok köşesinde, hatta Doğu Avrupa'daki Yahudilerin bile bir kesimini ikna eden Sabetai Zvi Sültan IV. Mehmed tarafından Edirne'ye getirtilmiş ve orada divanda yargılanmıştı. İzmir'de kazandığı etkiden dolayı, hahamların şikâyeti ve huzursuzluk bunun nedeniydi. Bizzat Şeyhülislam Vanî Mehmet Efendi yargıçlardandı. Ölüme mahkûm edileceğini öğrendiği son anda bir tereddüt ve ardından bir telkinle Müslümanlığı kabul etti ve Aziz Mehmet Efendi adını aldı. Bunu kendisine telkin eden muhtedî bir Yahudi olan hekimbaşı Hayatîzade'ydi. Sabatai Zvi bağışlandı, kendisine 150 akçe yevmiye bağlandı ve *kapucubaşılık* memuriyetinden emekli edildi. Maiyyetine de benzer rütbe ve armağanlar verildi. Kendisine inananlarla birlikte özellikle hadiselere sebeb olduğu İzmir'i terk edecekti. Bundan sonra Selânik şehri cemaatinin başlıca yerleşme yeri oldu. Sabetai bundan sonra Arnavutluk'a geçmiş ve orada ölmüştür. Kendisine inananlar Mesih'in tekrar dönmesini bekliyorlardı. Sabetayın cemaatine Türkler 'dönme' veya 'avdeti', eski dindaşları, yani Yahudiler ise *sazanikos* (renkleri değişen bir balık olduğundan) demekteydi. Cemaat ise kendine inananları, ma'aminim diye adlandırır. Aslında Sabetaycılık bazılarının sandığının aksine basit bir gizli din değildir. Bir kısım Yahudiler Zvi'nin korktuğunu düşünüp beise kapıldı. Müridlerin kimi eski inanışa döndü. Kimisi onu izledi. Kavga Doğu Avrupa'ya da sıçradı, Frankistler cemaatin içinde huzursuzluk yarattı. Fakat asıl karışıklık histeriografide sürüyor, bu vakayı Osmanlı Yahudiliğinin 17. asırdan sonraki dekadansının nedeni olarak gösterenler var.[1] Esasen Türkiye tarihçiliğinde de paralel bir yaklaşımla gerilemeyi İslam din adamlarına hasredenler vardı. Laik tarihçiler bazen dine gereğinden çok önem verirler.

* *Tiryaki*, Sayı: 24, Mayıs 1998, s.9-18.

1 Benzer şekilde Yemen'de art arda iki tane sahte mesih Şukr Kuheyl I (1861-65) ve Şukr Kuheyl II (1868-75) çıkmış. Üçüncü bir Yahudi sahte mesih ise (1883-93) yıllarında ortaya çıkan Yusuf Abdullah'tır. Her üçünün de Müslümanlar arasında hemfikir ve müritleri olmuştur. Hatta Şukr Kuheyl II Musevilerle Zeydî Şiîler arasında sahiplenme konusunda bir çekişmeye bile neden olmuştur. Bkz. Bet-Zion Eraqi Klorman, 'Müslim supporters of jewish Messiahs in Yemen', *Middle Eastern Studies*, Vol. 29/4 1992, s. 714.

Sabetaycılığın Müslümanlıkla sırf görünüş olarak mı ilgisi var, yoksa muhteva olarak da bazı ilişkileri var mı? Gizli bir inanç olarak hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. Diğer yandan o günden bugüne dolaşan bir rivayet, 17. yüzyılın tüm dünyada (kıyamet bekleyen millienarist) insanlığı için bu hareketin Yahudi olmayanlar tarafından da izlenip benimsendiği ve Sabetay'ın mesih olarak selamlandığıdır.[2] Bazı Sabetaycıların nesilden nesile kendi içlerinde taşıdıkları bu bilgiyi belgelemek güçtür. Ancak Selânik yöresiyle ailevî bağları olan ve o ülkenin kültürel kalıp ve rivayet ve görüşlerini önyargısız olarak hayat hikâyesinde nakleden Cahit Uçuk (*Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi yayını, İstanbul 1995, s. 79) o dönemde Selânik'te dolaşan bu rivayete değiniyor. "Şehrin Müslümanları da söylenti arasında; bu tarikata (öyle diyor) diğer dinlerden Hıristiyan ve Müslümanların girdiğini, padişahın da bu nedenle hepiniz Müslüman olmazsanız boynunuz vurulacak diye Sabatai Zvi'yi tehdit ettiğini, bunun üzerine hepsinin görünüşte Müslümanlığı kabul ettiği..." şeklinde bir rivayettir bu. Belgelere yansımayan bu söylenti doğruysa; Saray'ın ve Osmanlı idaresinin Sabatai Zvi ve taraftarlarını zahiren de olsa İslam'a döndürerek büyük bir idam faaliyetini ve kriz atlatmayı becerdiği açıktır. Halkın bu tefsir ve inancının tarihî bir temeli de olmalıdır. Kuvvetle muhtemelen, bir kısım mensublar Yahudilikten değil başka dinden gelmelerdir. Cahit Uçuk da Selânik'te Sabataî Zvi cemaatinin oruç-namaz gibi Müslüman adetlerine riayetkâr olduğunu nakilediyor. 19. yüzyılda Selânik'te bu cemaatin iktisadî ve kültürel bakımdan herkesi geçtiği anlaşılıyor. Nitekim Mayıs 1901'de Selânik'e vali olan Mehmet Tevfik Bey hatıralarında Fevziye Mektebleri'nin (mektebleri bu cemaatin kurduğunu zikretmiyor ve belki bilmiyor) diğer mekteblerin fevkinde olduğunu, iyi memur yetiştirdiğini belirtmektedir. (*Bir devlet adamının* [Mehmed Tevfik Biren] *II.Abdülhamid ve Meşrutiyet devri hatıraları*, cild I, Arma yayın, İstanbul 1993, s. 170). Sabetaycılar sonraki asırlarda Edirne ve bazı Rumeli şehirlerinde 1912-1913 Balkan savaşlarından sonra Müslümanlarla birlikte imparatorluğa göç ederek İstanbul ve İzmir gibi şehirlere de yerleştiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda böyle bir millet grubu yoktu. Hele 20. yüzyılda kimin Sabetaycı olduğu kayıtla belli değildi ve ritüellerinden vazgeçtikleri için birçok mensubu bakımından da önemli bir eğilim olma vasfını kaybetti. Bilhassa Kemalist laisizm Türk toplumunda bu meseleyi adamakıllı silmiş ve kıyıya itmiştir. Esasen geçmiş asırlarda da Sabetaycılar idare nezdinde Müslümandı ve 19. yüzyıl modernleşmesi boyunca bu adı konmamış asimilasyonun hadisesiz bir şekilde ilerleme kaydettiği görülüyor. Makalemizin konusu da bu modernleşme süreci olacaktır.

Sabetaycıların basit bir gizli din ve gizli Yahudi mezhebi olmadıkları

2 Fındıklı Mehmed, *Silahdar Tarihi*, cild I, s. 431, Sene 1077 H/1666.

(İspanya'daki Maranosların aksine) şu iki husustan da anlaşılır. 19. yüzyıl ve öncesinde, Sefarad Yahudiler ya Judeo Espagnol konuşmuş sonra Fransızca kullanmışken, Sabetaycıların 19. asırdan itibaren ev dili Türkçe olmuştu. Ortodoks Musevîler onları aforoz etmişti, ama Sabetaycılar bu konuda onlardan daha katıydı. İkinci ve önemli unsur, Mesih'i bekleyen (yani Sabatai Zvi) bu cemaat her iki dinin ibadetini çok sofuca yerine getirmekteydi. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun ücra köşelerindeki gizli Hıristiyan cemaatler sadece idarenin kayıtları karşısında Müslüman olduklarını söyler ve ibadeti pek yerine getirmezken, Sabetaycıların bu sofu davranışı dikkati çeker ve kendi mistisizmleri bakımından önemli bir noktadır. Nitekim 1856 Islahat Fermanı sonrası, Girit, Makedonya, Doğu Sırbistan, bilhassa Arnavutluk ve Doğu Karadeniz'de birtakım gizli Hıristiyan cemaatler artık bir hürriyet havası sezdiklerinden eski dinlerini açıkladı ve kimliklerini saklamadılar.[3] Halbuki Selânik'teki kalabalık Sabetaycı cemaat böyle bir açıklamada bulunmadı ve üstelik görünüşte İslami ibadeti gene sofuca devam ettirdi ve kendi eski ritüeline devam etti. Bilinen hahamları olmalarına rağmen, onlar da resmen açıklanmadı; gene Talmud-Tevrat Yahudileriyle ilişki kurmadılar ve inançları hakkında hiçbir açıklama yapan risale kaleme alan çıkmadı (son zamanlarda bu konuda yazan Ilgaz Zorlu hariç). Tam aksine eski devrin tüccar ve zenaatçı Sabetaycıları daha çok eğitime önem verdi ve Osmanlı bürokrasisinde daha çok görev aldılar. Daha çok yurtsever hareketlere karıştı ve nitelikli serbest meslekler icra ettiler. Nitekim bu dönemde çıkardıklarını bildiğimiz tek yayın organı da ne dinî ne de siyasîdir. Ama sözünü ettiğimiz organ laik ve medenî bir gençlik yetiştirmeye yönelik *iki haftalık* bir dergidir. Bu derginin üzerinde duracağız. Osmanlı nüfus sayımları din esasına göre olur. Selânik Sabetaycıları Yahudiler arasında değil, Müslümanlar arasında kayıt edilir. 19. yüzyıldan itibaren bir açıklama gene söz konusu değildir. Devlet bu cemaati tanımaz; cemaatin de gizli bir örgütlenme içinde kendi kayıtlarını tuttuğu şüphelidir. Zaten Sabetai Zvi'den sonra cemaat kendi içinde parçalanmıştır ve bu gibi bir örgüt ve gizli kayıt ve nüfus sayımının da fazla bir şey göstermeyeceği açıktır. Bu nedenle Sabetaycıların sayısı geçmişte ve günümüzde kimsenin vâkıf olmadığı bir sırdır.

Selânik Sabetaycıların elimizde bilinen ilk periyodik organı *Gonca-i Edeb* adlı bir on beş günlük mecmuadır. İlk nüshası 1 Mart 1299'da (1882)

3 Bu konuda rivayetler: Slousch N: 'les deunmes, une secte judeo-musulmane de Salonique', *Revue du monde musulman*, No XII, Paris-1908'de yer alır.
İbrahim A. Gövsa, *Sabetay Sevi*, Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi, I-V İstanbul, 1939.
Abdurrahman Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, Ötüken, İstanbul, Sine D, s.155.

çıkmıştır. Asıl redaktörü Fazlı Necib Bey'di. Bu risalede Sabetaycılığa ait bir telkin ve bilgi yoktur. Gençlere hitap eder, fakat dinden söz etmez. Daha doğrusu kozmopolit bir Türk tarikatı olan *Mevlevî* tarikatı (mensubları arasında, Yahudi ve Hıristiyanlar devamlı) çok övülür; Selânik Mevlevî dergâhındaki âyinler ve dergâhın duvarlarındaki yazılardan söz edilir.[4] Bu kozmopolit tarikat, Batılılaşmış kozmopolit çevrelerde çok seviliyordu. Bu dergi; edebî yazı, şiir (bazıları çok amatörce), seyahatnameler, Victor Hugo tercümeleri (hep laik yazarlar seçiliyor), sonra entellektüel bir genç nasıl yetişir ve davranır gibi yazılar ihtiva ediyor. Bunların çoğu nahif ve taşra havası düzeyindedir. Fakat amaç eğitim, daha iyi eğitim ve dünyaya açılmadır. Açıkça görülüyor, Musevîlerden önce Batılılaşma ve eğitim ile Sabetaycılar daha önce durumlarını yükselttiler (*émancipé*) ve bir yerde Batı Avrupa'da Musevîlerin kendi cemiyetlerine yaptıkları kültürel katkıyı, Türk cemiyetinde Sabetaycılar yaptılar. Nitekim bir müddet sonra kurulacak *Fevziye* ve *Terakki* gibi gerçek anlamdaki *gymnasiumlar*-laik eğitime önem vermiştir. Onların bugünkü devamı olan *Işık Lisesi* de (İstanbul) kanunî zorunluluk olan din derslerini laik bir *retorique* ile sürdürmektedir. *Gonca-i Edeb* eğitime önem verir, her sayıda kimya, biyoloji terimleri üzerinde açıklamalar yer alır. Açılan okullardan söz eder. Abdülhamid devri modasına uygun olarak açılan okullar ve eğitimde ilerlemeden söz etmek. Bu rejimin ve sansürün de hoşuna gider. Fakat derginin amacı sansürle uyuşmaktan çok, Batılılaşmaydı. Anlaşılan modernist Sabetaycı seçkinler modern Batı eğitimiyle, kapalı cemaat hayat biçiminin değişeceğine de inanıyorlardı. Normalde bu gazetede dinî bahislerin yer aldığını görmek zor (Mevleviliği methetmek dışında). Ancak dönmelik üzerine bir seri yazı neşredilen *Vatan* gazetesi 1924 Ocak ayında (10 Ocak 1924'te) *Gonca-i Edeb* mecmuasını progressiv modern dönmelerin çıkardığını ve bunların Sabatai Zvi'yi burada şarlatanlıkla itham ettiklerini yazar.[5] Ben bu pasajı tesbit edemedim. 'Bir tarih araştırıcısı' imzalı bu seride gençlerin bu batıl mezhepten hoşlanmayıp, izdivaç yoluyla Müslüman Türk gruba kavuşmak niyetinde oldukları söyleniyordu. Selanik Sabetaycıları İstanbul'a göç ettiklerinde benzer mektebleri kurdular ve laik ulusalcı bir Türk eğitim sisteminde öncü oldular. 19. yüzyıl boyu Selânik, Edirne, İstanbul'da yaşayan Sabetaycıların modernleşme sürecine dair kesin bilgilerimiz yok.

4 İ. Ortaylı. 'Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları', *Tanzimat'ın 150. Yılı Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1989, s. 1-7.
Girit için, BA, *Ir. Meç. Mah.* No: 357,14 C1274 (30-1-1858)
Üsküp için BA, *Irad-Han* No: 8922, 25 L 1275 (28-VI-1859) ve Arnavutluk için, Bardhyl Graceni; 'Le Crypto-christianisme dans la region du Shpat au cours de la derniere période Ottoman', *Studia Albanica*, XXVI/2 1989, s. 93-102.

5 *Vatan*, 20 Ocak 1924, s. 2, 'Tarihin Esrarengiz Bir Sahifesi.' Bir tarih müdekkiki.

Ancak mecmuanın yazarlarının memur zümresinden olduğu, İstanbul'dan giden bazı zevatın yazı ve demeçlerinin basıldığı; okuyucuların civar Edirne'ye kadar uzandığı anlaşılıyor.

Gazetenin eğitimi ve yazarların kişiliği; Sebataycılar arasında Osmanlı bürokrasisine bir katılma eğilim ve eyleminin olduğu, yabancı dil eğitimi sayesinde dış ticarette de Müslüman Türkler ve Yahudilerden daha nitelikli ve iyi durumda oldukları anlaşılıyor.

Bu arada dönme denen Sebataycılar laik bir ulusalcılığı benimseyen grup olarak Jön Türk hareketi ve İttihad ve Terakki içinde de yer almışlardır. Nitekim imparatorluğun ünlü maliye nazırı Mehmed Cavid Bey, ki aynı zamanda kuvvetli bir iktisatçı idi, Sabetaycıdır. Cavit Bey saltanat ve hilâfetin ayrılmasını isteyenlerdendi. Diğer bir maliye nazırı olan Nüzhet Faik, dahiliye nazırlarından Mustafa Arif ve maarif müsteşarı ve hukuk profesörü Muslihiddin Adil, Sabetaycı kökenliydiler. Türk matbuatının önemli siması, *Vatan* gazetesi sahibi Ahmed Emin (Yalman) da Sabetaycı idi ve bu konuda ilk tefrika 1924 Ocak ayında onun gazetesinde yayımlandı. Orduda, matbuatta ve İttihad ve Terakki parti çevrelerinde Sabetaycılar vardı. Bunlardan ünlü Hasan Tahsin (Osman Nevres) 1919 yılı 15 Mayıs'ında Yunan kıtaları İzmir'e çıkarken onlara ilk kurşunu sıktı ve direnişi başlatan kahraman olarak tarihe geçti. Onunla birlikte direnen ve vurulan bir zabit, kolordunun sağlık zabiti Selânikli Şükrü Bey de bir Sabetaycıydı. Hasan Tahsin (Osman Nevres) İttihat ve Terakki grubu içinde anar şizme varan fikirleriyle tanınan ilginç bir şahsiyetti.

Cumhuriyet dönemi başlarında 1924 yılı Ocak ayında Türkiye kamuoyu ani olarak 'dönme' meselesi ile yüz yüze geldi. Sebeb cemaatin kendi içinden çıkmıştı. Bilindiği üzere Sabetayın izleyicileri Sabatai Zvi'nin ölümünden sonra zaman içinde birbirine rakip ve kopuk üç partiye ayrılmıştı. 1) Yakubî (veya Hamdi Bey grubu), 2) Karakaşlar (yahut Osman Baba grubu), 3) Kapancılar (yahut İbrahim Ağa grubu)... Bunlardan ikinci gruba mensub Karakaş Rüşdi Bey bugün pek anlaşılamayan bir sebeble 1924 Ocak ayı başında Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne 'dönme'leri şikâyet eden, bunları (yani kendisinin de dahil olduğu grubu) gayri Türk, gayri-İslam ve Türklüğü sömüren bir grup olarak itham etti ve bunların Yunanistan'la olan ahali mübadelesinde Türk olarak bu topraklara getirilmemelerini, ancak hepsinin batıl inanış ve tavırlarını bırakıp Türklüğü kabul etmeleri şartıyla Türkiye'de yaşayan Türkler olarak kabul edilmelerini Millet Meclisi'nden istedi. Sebeb aile içi bir anlaşmazlık ve diğer dönme liderleri bir tehdit ve intikamdır dendi. Kendisi Sabetaycı olan Ahmed Emin (Yalman) gazetesinde onu müflis, ahlâksız diye suçladı. Ancak basında bir münakaşa başlamıştı. Sabetaycı (dönme) inancı üzerine birtakım rivayetler yazılıp konuşuluyordu. Neticede kendisi de Sabetaycı kökenli olan Ahmed Emin gazetesinde bu konuda dönmeleri anlatan bir tefrikayı 10-22 Ocak 1924 tarihleri arasında neşretti ve dön-

melerin bu inançtan vazgeçen laik, ilerici, ulusalcı, yurtsever bir kitle olduğunu yazdırdı. Bu Sabetaycıların kendilerini ilk defa anlattıkları ve tanıttıkları bir yazı serisidir, bu bakımdan ilginçtir. Ancak yazarın ismi yoktur, 'bir tarih araştırıcısı' diye imza atılmıştır. Muhafazakâr *Sebilürreşad* dergisi başyazarı Ebuzziya Tevfik ise Ahmed Emin'e hücum eden yazılar yayımladı. Hüseyin Cahid (Yalçın) ise *Tanin*'de hem Karakaş Rüşdi'yi tenkit ve itham eden, hem de *Sebilürreşad*'ı itham eden yazılar yazdı. Sabetaycıların Türk olduğunu, aksi görüşün ırkçılık ve Osmanlı imparatorluk realitesi ve Türkiye realitesi ile bağdaşmadığını ileri sürüyordu. Bu nedenle, şimdi Türkiye sınırları dışında kalan Selânik Sabetaycılarının ahali mübadelesi dışı bırakılıp Türkiye'ye getirilmemeleri münasebetsiz ve tehlikelidir diyordu.[6] Karakaş Rüşdi Bey'in bu dilekçesinin nedeni pek belli değil. Cemaatine duyduğu bir kızgınlık ve ihbar mı, yoksa, gerçekten mübadele yüzünden Selânik'te iş ve güçlerini bırakmak istemeyen Sabetaycı cemaate yardımcı olmak mı istedi? Zira o sıralarda Selânik'te Mustafa Bey, Yunan hükümetine müracaatla kendilerinin Türk ve Müslüman değil; aslen Yahudi olduklarını, bu yüzden mübadele ile ev, iş ve yurtlarından sürülerek gönderilmemelerini istemişti. Konortas bu fikre yatkın görünmüş ise de, bazı bakanlar Sabetaycıların Yunanistan'a Türk'ten daha zararlı olduklarını ve bu yüzden derhal Türkiye'ye gönderilmelerini istemişlerdi.[7]

'Dönmeler', yani Sabetaycılığın üzerindeki münakaşanın arttığı günlerde bazı gazeteciler Türkiye hahambaşısı ünlü bilgin Haim Becerano'ya da 'dönmeler'le Yahudiliğin ne dereceye kadar alakası olduğunu sormuşlardır. 12 Ocak 1924 tarihli mülakatında hahambaşı, "Ben dinler konusunda çok tetkikat yaptım, ancak bu Selânikliler konusunda bilgim yoktur. Herkes ne kadar biliyorsa ben de o kadar biliyorum," diyor. Ancak bir ara 'Sabatai Zvi kabilesinin Musevî itikadına kısmen ve muhalif bir tarikat olduğunu' ilave ediyor.[8] Bu mübhem, çekingen demeç bile aslında, Sabatai Zvi vakasından sonraki iki asır içinde; bir Osmanlı ve Türkiye Yahudi dinî liderinin Selânik 'dönme'*leri hakkındaki ilk resmi açık değerlendirmesidir. Ancak arkası gelmemiş ve Türkiye Yahudileri bu konuda susmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemi bir suskunluk izlenüştir. 'Dönme' denen unsurların durumunu, yeni Cumhuriyet'in laik ulusçuları ve Cumhuriyet Halk Partisi tartışmamıştır. Sansür bu gibi tartışmaları muhafazakâr çevrelerdeki fısıltılara terk etmiştir. Karakaş Rüşdi ola-

6 *Sebilurreşad*, cild 23. sh.175; Abdurrahman Küçük, age sh. 232; *Tanin*, 5 Ocak 1924 (1340 H).

7 *Vakit*, 4 Ocak 1924 (1340 H).

8 *Vakit*, 12 Ocak 1924 (1340 H) Hahambaşı Haim Becerano ile mülakat.

* Bu kelime ecnebi dillerle dahi *deunme* veya *dönmek* diye yazılmakta, Sabetaycı deyimi ısrarla kullanılmamaktadır.

yı da bu konuda Sabetaycıların susmasını zorlamış olmalıdır. Bu olayla Sabetaycı çevreler unutma ve susmayı, yeni toplumun laik vatandaşlığını benimsemeyi tercih etmişlerdir. Esasen 19. yüzyıldan beri böyle laik-

ulusalcı toplumu isteyenlerin arasında onlar da vardı. Bununla beraber dar bir antisemit çevre, laik ideolojinin önde gelen bazı şahsiyetlerini yanlış veya doğru fısıltı gazetesinde 'dönme' veya 'mason' olmakla itham etmeyi sürdürmüşlerdir.

Harb içinde 1942'de çıkarılan fazla kazançtan alınmak istenen 'varlık vergisi' uygulamaları sırasında 'dönme' meselesine ilginç bir biçimde bürokrat yönetici çevreler yeniden el atmıştır. Vergi kategorileri içinde 'D' cetvelinin dönmelere konan vergiler olduğunu o zamanki İstanbul defterdarı Faik Ökte yazmıştır.[9] Malûmdur ki en yüksek varlık vergisi meblağı da bu kategorideki Bezmen ailesi için tahakkuk ettirilmişti. Ancak 'varlık vergisi' Türkiye malî tarihinde çabuk terk edilen rezilane bir uygulamaydı ve çeşitli çevrelerden tepki görmüştür. Ondan sonra da buna benzer açık veya kapalı bir uygulama görülmez.

Bugün Sabetaycılar kendilerini henüz açıklamaz, bu inanç üzerinde bir araştırma yapıp yayımlamaz. (Tek istisnanın, ama hakikaten tek istisnanın *Tiryaki* ve *Toplumsal Tarih* gibi dergilerde yazan Ilgaz Zorlu olduğunu takdirle belirtmek gerekir.) Öyle görünüyor ki bu inanç ve kimliğe sahip olanlar halen var fakat, sayılarını kimse bilmez. Herhalde son yetmiş yılın laik gelişmeleri ve yeni kent kültürü içinde, Sabetaycılık laik ideoloji, fakat daha çok laik hayat tarzı içinde erimiştir. Üstelik bu laisizmin en ateşli öncü ve uygulayıcısı da bu grup olmuştur. Bu grup üzerinde halen Lucette Valensi'nin bir araştırma yaptığını duyuyoruz. Tabiî Osmanlı arşivleri, kanaatlerin aksine, hiçbir şey veremez. Onun için araştırmanın mülakat ve bazı kalıntı belgeleri (yazılı veya yazısız) aramak şeklinde olması gerekir.

9 Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası*, İstanbul 1947 (?), s. 85, 87, 195, bkz. A. Küçük, *age* s. 258.

Harf Devriminin Nedenleri Üzerine[*]

3 Kasım 1928'de[**] Türkiye modern dünya koşulları içinde çok cesur bir denemeye girdi. Alfabe değiştirmek tarihte ilk kez görülen bir olay değildi. Hatta en başta Türkler, tarih boyu birkaç kez alfabe değiştiren bir toplum olarak bu olayın önde gelen örneği sayılabilirler. Ne var ki alfabenin değiştirilmesi, ilk ve ortaçağ toplumları için köklü bir değişiklik sayılmayabilir. Yazı ve kayıt işleri ile dar bir bürokratik kadronun, birkaç rahib ve şairin uğraştığı geleneksel toplumlarda yazı ile ilgisi olmayan geniş yığınlar böyle bir değişimden haberli bile olmamışlardır. İlkçağın parlak uygarlık örneklerini veren Ahamanişler İranı çiviyazısını, Sasanîler İranı *Pahlavi* denilen kökü Aramî alfabesine dayalı yazıyı kullanmış ve Araplar İran'ı fethedince Arap alfabesi bunların yerini almıştı. Bu son olay her ne kadar eski İran uygarlığının kaynaklarını bir süre karanlıkta bırakmışsa da, 9-10. yüzyıllarda eski kültürün restorasyonu olanak kazanmıştı. Çünkü geleneksel toplumun bir özelliği, kültür ürünlerinin sözlü olarak saklanmasıdır. Böylece eski İran kültürünün destan, şiir, masal gibi ürünleri, hatta dinî metinleri büyük oranda halkın tüm kesimlerinin belleğinde yaşadığından, sonraki dönemlerde yeniden yazılı olarak saptanması mümkün olmuştur. İran'ın ünlü şairi Farsçanın üstadı Firdevsî (Firdosî) bile *Şehname*'sini bu tip sözlü anlatımlardan derlemiştir.

Oysa basının, kitapların ve eski çağlara oranla yaygın eğitimin görüldüğü modern çağlarda, böyle bir değişiklik kolay cesaret edilip yürütülecek bir iş değildi. Nitekim toplumlar bu konuda çok ürkek ve tutucu davranmaktadır. Değişimden önemli sayıda kişi ve kümeler olumsuz biçimde etkilenir ve yeninin benimsenmesi birçok güçlük yaratır.

Bunlara karşın Türk inkılâbının bu konudaki ısrarlı tutumu nasıl olup da başarıya ulaşmıştır. Başarıyı gerçekleştirmeye yardım eden ilk nokta; 1928 Türkiye'sinde Arap harflerine muhalif, kökü 19. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan edebî ve fikrî bir akımın varlığıdır. Bu akımın varoluş nedenini ve yayılışını bu yazıda göstermeye çalışacağız. Arap harflerinin yerine Türk dili için en uygun alfabenin hangisi olacağı soru-

---

[*] *Türkiye Cumhuriyeti*'nin *Yetmiş Beş Yılı Armağanı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Dizi XVI, S. 80. Ankara 1998, s. 68-84

[**] Yasa 1 Kasım 1928'de kabul edilip, 3 Kasım'dan başlayarak yürürlüğe girmiştir.

su işe, Latin harflerinin kabülü ile çözülmüştür. Bu da harf devrimini olanaklı kılan ikinci noktadır. Alfabe tarihine baktığımızda Latin harfleri, yazının gelişiminin doruk noktası olarak karşımıza çıkar. Fonetik bakımdan en mütekâmil alfabe olduğundan, seslilerin (vokal) önemli olduğu Türk dili için, Latin alfabesi en uygun görülmüştür. Bunu yazının gelişim tarihinde saptamak mümkündür.

İlk yazı M.Ö. XXXII. yüzyılda uygarlığın eşiği olan Mezopotamya'da Sümerler tarafından kullanıldı. Sümerce *ağlutinant* (ek ve kök yapısı ile kurulan kelimelerden meydana gelen, *iltisaki*) bir dildi. Sümer dilinin grameri, Mezopotamya'da daha sonra siyasî bir birlik kuran ve Samî bir toplum olan Akadlar tarafından yazılmıştır. Bilinen Sümer metinleri bir hece yazısı olan çiviyazısı ile yazılmıştır ve resim yazısından (*pictographique*) gelişerek ortaya çıkmıştır. Gerçi, Çin, Japon ve Proto-Hind (Mohanjo) kültürlerinin de yazıları vardı. Ancak bu yazılar resim yazısı olup, alfabetik değildir. Hitit hiyeroglifi, Aztek hiyeroglifi gibi yazılar da böyledir. Fakat bunlarda tek ses gösteren bazı işaretler vardır. Bu nedenledir ki Mezopotamya kültürlerinin kullandığı yazı, modern alfabeyi doğuracak bir başlangıç olarak nitelendirilmektedir. Güney Mezopotamya'da, bugün *Varka,* Tevrat'ta ise *Erek* diye geçen eski Uruk şehrinde *Jordan* tarafından yapılan kazılarda, *Uruk IV* katmanında ilk resim yazıları ele geçti. Bu yazı tahminen Sümerlerin Mezopotamya'ya gelişlerinden üç yüz yıl sonra bulunmuştur. Sümer sitelerinin bu dönemdeki toplumsal düzenine 'mabed sosyalizmi' adı veriliyor. Bu düzende özel mülkiyet gelişmemişti. Her topluluğun üyeleri yığma tepeler üzerindeki tapınaklar etrafında yaşamakta ve elde ettikleri ürünü bu tapınaklardaki rahiblere teslim etmekteydiler. Teslim edilen ürünlerin yazım, sayım ve bölüşümü rahipler tarafından yapılıyordu. Rahipler getirilen ürünün cinsi, miktarı ve verenin adını kaydetmek için bazı özel işaretler kullandılar. Zamanla bu işaretleri her birinin anlayacağı şekilde sistemleştirdiler. Böylece resim yazısı doğmuş oldu.[1] Resim yazısından daha sistematik bir yazı olan çivi yazısına geçişin aşamaları tam olarak aydınlanmış değildir. Ama çivi yazısı şekilleri dört-beş tane sesli harfi verebiliyordu. Hele İranlılar tüm işaretlerin sayısını otuz dokuza indirerek çivi yazısını neredeyse alfabetik bir aşamaya getirdiler.

Aslında *uçses* (akrofoni) dediğimiz yöntemle modern alfabenin temelini atanlar eski Mısırlılardır. Hiyeroglifte her resmin (işaretin) karşılığı olan kelimenin baş harfleri kullanılarak sesli ve sessiz harfler ortaya çıktı. Örneğin, öküz=⊾alef, ev=□= beth, işaretlerini alalım. Burada iki işaretten *a* ve *b* sesleri alınmakta ve yan yana ya da alt alta yazıldıklarında *ab* kelimesi ortaya çıkmaktadır. Böylelikle, bu tür *fonemlerin* daha çok

---

1 Füruzan Kınal, 'Çivi Yazısının Doğuşu ve Gelişmesi', *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi,* C. VII, S. 12-13, Ankara 1973, s. 5-7.

kullanıldığı Mısır hiyeroglifi bir anlamda modern alfabenin başlangıcı sayılabilir. Gerek resim, gerekse çivi yazısında hece yöntemine bağlı kalındığı halde, şimdi ses yöntemine geçiliyordu. Samî dilleri konuşan toplumlar bu alanda Akdeniz uygarlığının öncüsü olacak ve alfabe giderek modern yapısına kavuşacaktır.

Çivi yazısı ve hiyeroglif aşağı yukarı M.Ö. I. yüzyılda yerlerini tümüyle daha gelişken ve sistematik alfabelere bıraktılar. Bunlardan biri hiyeroglif ve çivi yazısına göre harfleri yirmi ikiye indiren ve ses yöntemine dayanan Fenike alfabesidir. Fenike alfabesi; 1. *aleph*, 2. *vav*, 3. *yodh* harfleri ile 1. *A*, 2. *O,U*, 3. *Y. İ.* seslilerini içeriyordu. Fenike alfabesinden çıkan bir kol ise Suriye'de *Aramî*, İran'da *Pahlavî*, sonraları Araplarda *Kufî* ve *Neshî*, Süryanîlerde *Estrangelos* ve dolaylı olarak da Turfan yazıtlarında gördüğümüz Uygur alfabelerinin temelini oluşturmuştur. Fenike alfabesinin asıl gelişme alanı, M.Ö. XI. yüzyılda İon adaları ve Yunanistan olmuştur. Yunanlılar; a-e, y-i, u-o seslilerini aldıkları gibi, Samîlerin 'ayn' gibi sessizlerini de sesli harf olarak aldılar. Böylece M.Ö. 403'te Attika'nın resmi alfabesi olarak kabul edilen klasik Yunan alfabesi ortaya çıkmıştır.

Yunan alfabesine göre daha sistematik bir alfabe olan Latin alfabesi başlangıçta yirmi bir harften oluşuyordu. Augustus devrinde Y ve Z harfleri eklendi. Latin yazısında (C) fonemiyle verilen Yunanlıların (K) harfi Latin alfabesinde yer almaz. Bununla beraber sonraları bazı kelimeler için istisnaî olarak kullanılmıştır. Latin alfabesi hece yöntemiyle kurulmuştur. Kolay okuyup yazmaya ve standart imlâya olanak hazırlamaktadır. Bu nedenle bugün dünyada çeşitli gruptan dillerin en yaygın olarak kullandıkları alfabedir. Bazı dillerin gereksinimlerini karşılamak için harf altı ve üstü işaretler (diacritique'ler) kullanılır. (Örneğin, Türkçedeki Ş, Ç ve Ğ; Çekçedeki Č Ď Almancadaki Ä gibi...) Bu konuya ilerde yeniden değinilecektir.

Bir toplumda zaman içinde değişen ve gelişen toplumsal ilişkiler nedeniyle daha standart ve mükemmel bir imlâya gerek duyulur. Bu da bir yerden sonra alfabeyi etkileyip değişime zorlamaktadır. Alfabe doğduğu günden beri değişmektedir ve halen de son şeklini aldığı söylenemez. Türk dilini konuşanlar da tarih boyu kullandıkları alfabeyi dört kez değiştirmişlerdir.

Tarihte Türk Alfabeleri

Radlov ve Thomsen gibi türkologların bilim dünyasına tanıttıkları Orhun yazıtları, Türklerin bilinen ilk yazılı anıtıdır. Bu yazıtlardaki ilk alfabe, onu kullanan siyasal grubun adı olan 'Göktürk' terimiyle adlandırılır (M.Ö. 732). Thomsen 1893 yılında Orhun vadisinde bulunan bu yazıtların sırrını çözdüğünde, bilim dünyası bir olayla karşılaştı. Gök-

türkler yazışma işlerinde Suğdakları (Sogdianalılar) kullanıyorlardı. Büyük bir olasılıkla bu yazı Suğdaklar tarafından geliştirilmiştir. Bu alfabenin özelliği ise içinde yalnızca dört tane seslinin bulunmasıdır. Bu seslilerin ince ya da kalın olarak değerlendirilmesi, yanına gelen sessizin ince ya da kalın oluşuna bağlıdır. Bu nedenle sessizler ince ve kalın olarak birkaç tanedir. Yazı bitişik yazılmaz, kelimeler üst üste konan iki nokta ile ayrılır. Dolayısıyla Göktürk alfabesi bürokratik hizmetler için uygun olmayıp daha çok anıtsal bir yazı çeşidi olarak kalmıştır. Bu yazı türüne başka yerlerde de rastlanır. Örneğin, Peçenekler ve Hıristiyanlıktan önce Macarlar anıtsal yazıtlarda böyle runik bir yazı kullanmışlardır. Bu örneklere Macaristan'ın Szekel bölgesinde Nagy Szént Miklós'da rastlanmıştır.[2]

8 ve 14. yüzyıllar arasında yalnızca Uygurlar tarafından değil, Orta Asya'nın diğer Türk toplumları tarafından da kullanılan Uygur alfabesi kültür tarihimizde Göktürk alfabesine oranla daha çok yaygınlık kazanmıştır. Bu yazıyı Zerdüştîler, Masturî Hıristiyanlar ve Budistler de kullanmışlardır.[3] Özellikle Moğol İmparatorluğu döneminde Uygur alfabesi, resmi yazışmalarda daha çok kullanıldı. Bunun nedeni, Türk ses yapısını ifadeye elverişli olmamasına karşın, bürokratik kayıtlarda işlekliğe sahip oluşuydu. Zaten imparatorluk bürokrasisi de Uygurlardan ve diğer Türk toplumlardan seçilen kimselerden oluşmuştu. Uygurcada Samîlerin; ا (a, e,), و (u, o, ü) ve ى (i, ı)'sını karşılayan üç sesli vardı. İşlekliğine karşın bu alfabenin Türk imlâsını karşılayamaması, Arap harflerinin kabul edilme nedenlerinden biri olabilir. 11-13. yüzyıllardan başlayarak Arab alfabesi artık Türk soyundan toplumlar arasında yaygın olarak kullanılıyordu. İranlıların tersine Türklerin Arap harflerini kendi dillerine uygun bir biçimde değiştirdikleri söylenemez. Seslilerin yerinin çok önemli olduğu ve hışıltılı sessiz harflerin de (Ç, Ş gibi) kullanıldığı dilimizde, yüzyıllar boyu Arap alfabesinin üç seslisiyle yetinilmiştir. P= پ Ç = چ ve J = ژ gibi harfler ise alfabemize İranlılar yoluyla girmiştir. Özellikle imlâmızın konuşulan dili arkadan izlemesi olayı (oda= ota, demirci= teymurci, maydonoz=midenuvaz gibi) imlâmızda dağınıklık, kuralsızlık yaratmış ve alışkanlık kazanılması (meleke) gereği gibi önemli sorunlar yaratmıştır. İşte bu nedenlerden ötürü, XIX. yüzyılda başlayan modernleşme hareketleri, Arap harflerinin 'ıslahı' ya da Latin harflerinin kabulü gibi seçenekler etrafında yoğun bir tartışma başlatmıştır.

---

2 Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, Sidgwick and Jackson, London, 1968, s. 3-4. Burada Türk topraklarında bir hayli sogdça ve semitik belge ve kalıntı bulunduğu bildiriliyor. Okuyucu, H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, C. II, TDK Yay. İstanbul 1939, s. 188-206. Ayrıca eserlerde bu bilgilere rastlayabilir.

3 A. von Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig 1950, s. 15-28. Bu yazı ve metinler üzerinde başvurulacak temel kaynak.

Yazı bürokratik örgütlerde temel bir teknik aygıttır. Bir kayıt aracı olarak mal ve hizmet alımlarının denetimine yarar. Öyleyse üretimde denetim olgusunu sağlayan bir araç olarak teknik bir altyapısal öğedir. Bu teknik aygıtın işlerliğini sağlayacak şekilde mükemmelleştirilmesinin toplumsal-teknolojik modernleşmede büyük önemi vardır. Bu yargımızla bir toplumun temel üretim birim ve araçları arasında yazıyı ön sıraya koymuyoruz. Ama üretimde modernleşme başladığı an, imlâ ve yazıdaki aksaklık ve uyumsuzluklar rahatsız edici olur. Böylece eğitim alanında ve bürokratik örgütlerde reform yapan gruplar tarafından ele alınması kaçınılmazdır. Bu nedenle gerek modernleşen yeni çağlar Avrupa'sında, gerekse 19. yüzyıl Türkiye'sinde aynı ihtiyaç duyulmuştur. Arap harflerinin 'ıslahı' ya da tümüyle değiştirilmesi konusundaki tartışmaların Türkiye tarihinde bürokratik örgütlerdeki ve eğitim alanındaki reform denemeleri kadar eski olduğunu ve onlarla atbaşı gittiğini belirtmiştik. Bu durum salt Türkiye tarihine özgü değildir. Yeni çağların başından bu yana Latin ve Kiril (Rus-Bulgar-Sırb) alfabelerini kullanan, modernleşen toplumlar imlâ reformları yürütmüş ve alfabeleri üzerinde değişiklikler yapmışlardır. Yaşayan dillerin hiçbirinde ortaçağ boyunca standart bir imlâ yoktu. Eski bürokrat kadrolar ve dar bir aydın tabakanın kullandığı yazı belleğe ve alışkanlığa dayanmaktaydı. Öyle ki, nerdeyse her yazarın kendine göre bir imlâsı vardı. Herkesin kabul ettiği standart imlâ kuralları ve okunması basit bir yazı yoktu. Aslında buna ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü18. yüzyıla değin okuryazar oranı % 5-10'u geçen ülke yoktur. Örneğin Alman imlâ reformu, İncil'in Almanca'ya çevrildiği *reformasyon* dönemine değil, Prusya Krallığı'nın güçlendiği ve İmparatoriçe Maria Theresia'nın Avusturya yönetimini modernleştirdiği döneme rastlar. İmparatoriçenin 13 Ağustos 1770 fermanıyla ilkokul eğitimi genelleştirilirken, yayın yaşamı da canlanıyordu. Bu, Alman dili imlâsının düzelmesine, daha doğrusu düzeltilmesine neden oldu. 18. yüzyıl başında *Büyük Petro,* Rusya bürokrasisini ve eğitim yaşamını çağın gereklerine göre yeniden düzenliyordu. Bu nedenle eski kilise Slavcasının kalıntısı olan Rus harflerini ve imlâsını da 1710 yılında yeniden düzenlettirdi. 1713'te *Vedemosti* (Haberler) adlı gazeteyi çıkarttırarak, Rusya'da basın hayatını başlattı. Okuma yazma bilgisinin yayılmasını gerektiren bu gibi hareketler önlerinde engel olarak Rus alfabesini buluyordu. Onun için imlâ düzeltilerek alfabeden 18 harf çıkartıldı.[4] Rus alfabesindeki ikinci önemli düzeltme işlemi, 1921'de Sovyetler döneminde gerçekleştirilmiştir. Fransa'da ise Kardinal Richelieu konuşulan dile uygun standart bir imlâ düzenlemesi için ünlü Fransız Akademisi'ni kurdurmuştur.

---

4 S. N. Syrov, *Stranitsiy İstorii,* İz. Russki Yazık, Moskva 1975, s. 116-117.

Genellikle faaliyetleri artan, etkinlik alanı büyüyen bürokrasilerde eleman ihtiyacı da artmaktadır. Ama diğer yandan yazı konusundaki alışkanlığı ve yeteneği eski bürokrat tabaka ve gruplarınki ile karşılaştırılamayacak kadar az olan yeni memurların bürokratik örgütlere girmesi güçtür. Çünkü gelişen toplumsal yaşam maliye, adliye ve eğitim örgütlerinin eleman gereksinmesini artırmıştır. Öte yandan modernleşen orduların yeni subay kadroları artık eskisi gibi okuma yazma bilmeyen kahramanlardan değil, topografya, matematik, mekanik ve 'talimnameler'i okuyup anlayabilen kişilerden oluşturulmak zorundaydı. Bu modern savaş adamlarının ise; bir Çin mandarini, bir Osmanlı divan kâtibi ya da bir manastır rahibi gibi ömürlerini yazıya ve karmaşık imlâya adayacak kimseler olamayacakları açıktır. Modernleşen ordularda kolay bir imlânın geliştirilme gereğinin de bu reformlarda etkisi vardır. Bundan başka, yayın yaşamının gelişmesi, geniş yığınların okuma yazmayı kolayca kavramasını gerektiriyordu. 18. yüzyıldan beri İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Rusça, Almanca gibi Batı dillerinin imlâsının geçirdiği değişiklikler böyle bir büyük toplumsal değişime ve modernleşen bürokrasinin ihtiyaçlarına dayanmaktadır.

Alfabe ve imlâ değişmeleri konusundaki ikinci önemli etken, birinci etkenin de içinde bulunduğu bu zincirleme toplumsal gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu etken ulusalcılık akımlarıdır. Batı Avrupa toplumları 19. yüzyıla sanayileşme ve kentleşme, yaygın eğitim gibi olgularla girerken ortaya çıkan vatandaşlık, eşitlik, ulusalcılık gibi düşünce ve eylemler, Doğu Avrupa'nın boyunduruk altındaki toplumlarını da etkileyerek ulusalcı bilincin uyanmasını sağladı. Bu nedenlerden ötürü 19. yüzyıl; tarih, filoloji, etnoloji gibi bilimlerin gelişmesi için uygun bir ortamın doğduğu dönemdir.

18. yüzyılda imlâ reformlarının ne gibi nedenlerle yapıldığını yukarda açıklamaya çalıştık. 19. yüzyıl ise belirtildiği gibi, ulusalcılık bilinci dolayısıyla, tarih ve filoloji araştırmalarının geliştiği bir çağdır. Dil araştırmaları sonucu, o zamana değin karmakarışık olarak kullanılan filoloji ve linguistik terimleri, iki ayrı disiplinin adı oldular. Filoloji, söz konusu bir dile ilişkin metinlerin karşılaştırmalı bilimi ve o dilin tarihsel evriminin saptanması; linguistik ise, sentaks ve morfoloji (yani grameri) içeren bir bilimsel disiplin oldu. Macar filolog Samuel Gyarmathy XVIII. yüzyılın sonunda bu dallardaki incelemeleriyle Macarca ve Fince'nin akrabalığını saptadı. Filoloji ve linguistik araştırmaları bir yandan Batı uluslarının tarih bilincini ve ulusalcılığını beslediği gibi, bir yandan da daha standart ve doğru bir imlânın yerleştirilmesi için çaba gösterilmesine neden oluyordu. Kısacası, dilbilim araştırmaları, örgüt ve ilişkiler sistemi anonimleşen, yazılı kültür ürünlerinin yaşamın önemli parçası haline geldiği Avrupa endüstri toplumlarının gereksinimine hizmet ettiği gibi, toplumların ulusalcı bilincini de yönlendiriyordu. Aydınlar, standart imlâ ve basit ku-

rallı yazıyı bir ulus için övünç kaynağı saymaktaydılar. Böyle bir ortamda Romenler, Latin kökenli bir dil konuşan bir ulus olarak, Slavlarla müştereken kullandıkları Kiril alfabesini atıp 1860'ta Latin alfabesini kabul ettiler. 19. yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nda, Arnavutlar Latin harflerinin kabulü sorununu tartışmaya başladılar. 30 Eylül 1879'da kurulan 'Cemiyet-i İlmiyye-i Arnavudiye' Latin harflerinin kabulü sorununa ciddiyetle eğildi.[5] Bu Cemiyet, bir Ortodoks, bir Katolik ve bir Müslüman Arnavut'tan oluşan bir kurula *Abetare* (ABC) denilen bir alfabe hazırlattı. Böylece Arnavut okullarının kullanması için Latin ve Grek harflerinden meydana gelen bir alfabe hazırlanmış ve Arnavutlar bu alfabeyle eğitim ve kültürel yaşamlarını sürdürmeye başlamışlardır.[6] İlginç olan Şemseddin/Samî'nin *Kaamus-u Türkî* ve *Kaamus'ul Alâm* da islah edilmiş bir imlâ kullanırken, Arnavut dili için Latin harflerine dayanan bir alfabe önermesidir.

İşte Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda böyle bir ortamda yaşıyor ve modernleşme sürecine giriyordu. Bürokratik merkeziyetçilik, yaygın eğitim çabaları, çapraşık ve karmaşık imlâyı bir sorun haline getirmiş ve yazı üzerinde tartışmalar başlamıştı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Reformlar ve Alfabe Sorunu

Geleneksel toplumda bürokratik örgütlerin kadroları dardır. İşlemleri az olduğundan bürokratik kayıtlar da sınırlıdır. Böyle bir örgütte kayıt sistemleri ve yazışmalar da geniş yığınların değil, küçük bir yönetici tabakanın denetimi altındadır. Okuma yazma oranı düşüktür ve yükseltilmesi için gerek de duyulmaz. Bu durumda karmaşık ve alışkanlığa dayanan imlâ bir sorun haline gelmemiştir. Hatta bürokrasinin içinde bazı uzmanlaşmış bölümlerin memurları kendilerine özgü bir yazı ve kayıt sistemine sahiptirler. (Örnek; Avusturya devlet arşivlerinde bulunan 18. yüzyıla kadarki belge ve kayıtların çeşitli dillerde [Latince veya İtalyanca-Fransızca] tutulduğu görülür. Kullanılan Almanca bile yabancı terim ve deyimlerle doludur. Bundan başka kullanılan kaligrafi türleri az kimsenin rahatlıkla okuyabileceği yazı türleriydi. Dönemin bazı kayıtlarını okumak uzmanların işidir).

Venedik devlet arşivleri yarı Latince ve gotik türü bir yazıyla kaleme alınan belgeler ve kayıtlarla doludur. Belirtildiği gibi Büyük Petro'dan önce, Rus bürokrasisi, kilise Slavcası kalıntısı bir yazı türünden rahatsız olmamıştır. Osmanlı bürokrasisinin alışkanlıkları da bu durumun tipik

---

5 Fevziye A. Tansel, *Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri*, T.T.K. Bellten, C. XVII, Sayı 16, s. 245.

6 L. S. Stavrianos, *The Balkans Since 1453*, Holt Reinhart and Winston, New York 1958, s. 505

bir örneğidir. Her memurun güzel yazı yazması yetmez, adeta hattat olması istenir. Yazışmalarda edebî bir uslûb yaratması doğal görülür ve takdirle karşılanır. Bir nişancının ve hattâ bir divan-ı hümayun kâtibinin kendine özgü edebî üslûbu fermanlara ve yazışmalara işlemesi, beğenilen doğal bir davranıştır. Kanunî devrinin ünlü nişancısı Celâlzade Mustafa (Koca Nişancı) bu bürokrat tipinin en parlak örneğiydi. Divan-ı hümayundan çıkan fermanlar, *divanî* denen bir yazı türüyle kaleme alınırdı. Maliyeci grup, *siyakat* denen bir yazı ve rakam türü kullanırdı. Bu yazıyı okuyup anlayanlar da yine kendileri olurdu. Bugün bile bu belgeleri çok az sayıda uzman tarihçi değerlendirebilmektedir. Kısacası devlet arşivlerinin bürokrasi üyeleri dışında kimseye hitab etmesine gerek görülmüyordu. Ama imparatorluk 19. yüzyılda modernleşme sürecine girince hükümet merkezindeki bürolarda ve vilâyetlerde memur ihtiyacı artmıştır. Üstelik bürokrasinin yeni adaylarının, hukuk, maliye, yabancı dil, coğrafya bilmeleri, daha önemliydi. Zaten bu çok sayıda memurun tümünün yetenekli hattat ve 'edib' kişiler olmaları mümkün olmadığından, Tanzimat bürokrasisinin kayıtlarında ve yazışmalarında bir üslûp sadeleşmesi, bir basitlik görülmektedir. Bu sadeleşme, fermanların *hitab* ve *elkab* bölümlerindeki (*titulaturde*) yazışma kurallarında görüldüğü gibi, kaligrafide de görülür. Tüm büroların belge ve yazışmaları *nesih* yazı ile yazılmaktadır. Zaten tersi de düşünülemez. Çünkü hükümet merkezi ile en uzak vilâyet arasındaki yazışmalar bile eskisine oranla çok artmıştır. Böylece Tanzimat dönemi kendiliğinden ilk yazı düzenlemesinin yapıldığı, yönetimin her kesiminde standart yazı türünün kullanıldığı bir dönem oldu.

Ülkede ortaokullar (rüşdiyeler) her yerde açılıyor, yeni yeni sivil okullar kuruluyordu. Yaygınlaştırılmak istenen eğitim dolayısıyla Arap harflerinin güçlüğü, özellikle Türk dili ile bu alfabenin uyuşmazlığı sorunu kendini duyurdu. Bu sorunlarla salt Osmanlı bürokrasisi üyeleri değil, eğitim ve düşün alanında yeni bir uyanış dönemine giren Çarlık Rusyası periferi vilâyetlerindeki Müslüman aydınlar da uğraşmaya başlamıştı. Bu gruba girenler 19. yüzyıl başlarından beri ulusalcı bir bilinçle tarih ve dil araştırmaları yapan eğitimciler ve yazarlardı. Sözü geçen her iki grup da 'imlâ ıslahatı' önerileriyle işe girişip, Latin harflerinin kabulünü savunmaya kadar işi vardırdılar.

Osmanlı İmparatorluğu dışındaki ulusalcı aydınların ilk örneğine 19. yüzyıl başlarında Çarlık Rusyası'nda rastlıyoruz. Azerbaycanlı olup, Hıristiyanlığa geçen (Aleksandr) *Mirza Kâzım Bey* (kendisi 1835'te İmparatorluk Bilimler Akademisi üyeliğine seçilmiş, 1840'ta İngiliz Kraliyet Bilim Cemiyeti üyesi olmuştur) Türk lehçeleri ve dilleri üzerindeki araştırmalarıyla tanınmış bir bilgindir. Bu bilim adamı, Türk dilleri için ortak bir dil ve imlâ önermektedir. Yine 1863'te İstanbul'a gelen Azerbaycanlı ünlü dramaturg *Mirza Fethali Ahundzade,* Osmanlı Cemiyet-i İlmiyesi'ne

sunduğu, 20 Safer 1280 (6 Ağustos 1863) tarihli bir öneride, imlânın düzeltilmesini önermektedir. Ancak Cemiyet bu öneriyi olumlu ve yararlı görmekle birlikte, imlânın bu yeni öneriyle pek de kolaylaşmayacağını belirtmiştir. Ahundzade aslında Türkçenin Latin harfleriyle yazılması gerektiği görüşünde olan bir düşünürdü. 'İmlâ ıslahatı' projesi Fuat Paşa ve Cemiyet tarafından 'ihtiyat' gerekçesiyle reddedilmiş, fakat Ahundzade'ye bir Mecidî nişan ihsan buyrulmuştur.[7]

Aynı dönem içinde Osmanlı devlet adamları, daha ihtiyatlı ve gerçekçi önlemler öneriyorlardı. Bu öneriler; 'Arap harflerinin ıslahı, yani imlânın Türk diline uydurulması..' düşüncesi etrafında toplanmaktadır. Bu, daha önce gördüğümüz Büyük Petro tipi bir yenilikçiliktir. Tarih, modernleşme dönemine daha geç giren Osmanlı İmparatorluğu'nda benzer şartları yaratmaktadır. Nitekim; *Ahundzade*'den bir yıl önce Osmanlı devlet adamı *Münif Paşa* (Efendi) bir imlâ ıslahı önerisiyle ortaya çıkmıştı. Münif Paşa 13 Zilkaade 1278'de (12 Mayıs 1862) Osmanlı Cemiyet-i İlmîyyesi'ne sunduğu önergede, o gün kullanılmakta olan yazı üzerindeki eleştirilerini şu dört noktada toplamıştı:

1. Dilin imlâsındaki kuralsızlık, okumayı alışkanlığa dayandırmaktadır. Örneğin, kürk (كورك), on (اون), uç (اوچ) kelimeleri birkaç türlü okunabilir.
2. Arapça, Farsça tamlamalar okumayı daha da güçleştirir. Gerçekten de Arap harfleri, okumakla kelime dağarcığını artırmaz, ancak kelime dağarcığı yüklü olanların rahat okuyabilecekleri bir yazıdır.
3. Büyük harf olmaması, cümlelerin izlenmesini güçleştirir.
4. Arap harfleri baskı işlerinde güçlük doğurur. Başta, ortada ve sonda ayrı yazılmaları nedeniyle, bir dizgi kasasında 30-40 tane değil, 100'ü aşkın harf gereklidir.[8]

Birkaç yıl sonra, gene aynı konu üzerinde Namık Kemal ile İran'ın İstanbul büyükelçisi Mirza Melkom Han arasında *Hürriyet* gazetesinde bir tartışma açıldı. Gazetenin 13 Rebiülahır 1281 (9 Ağustos 1869) tarihli sayısında Melkom Han; "Arap harflerinin halihazır durumu İslam çocuk-

---

7 Ahundzade'nin lâyihasını ise Cemiyet cevabında, "Fevaîd ve muhassenatı tasdik ve teslim olunmuş ise de, mücerred icrasında derkâr olan müşkülât-ı azîmi ve eski âsâr-ı islamiyyenin nisyanında müeddi olacağını" ileri sürüyordu. Bkz. Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*, T.D.K./D 31, T.T.K. Basımevi, Ankara 1949, s. 170; ayrıca bkz. Ş. Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, TDK Yayını, Ankara 1973, s. 19; Ahundzade projesine Cemiyet'in cevabı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, *a.g.m.*, s. 225-226.

8 Münif Paşa'nın bu projesi *Mecmua-i Fünun* Hic. 1270/M. 1868 sayı 14, s. 74-77'dedir. Bkz. Ş. Ülkütaşır, *a.g.e.*, s. 17.

larının maarif ve terakkiine mâni olmaktadır," diyerek harflerin yeniden düzenlenmesini ve aşağıdaki işlerin yapılmasını öneriyordu:

1. Sesli harflerin artırılması,
2. Harflerin ayrı yazılması,
3. Hareke sisteminin getirilmesi. (Hareke, Arap alfabesinde seslilerin yerine kullanılan işaretlerdir.)

Namık Kemal, Melkom Han'a aynı gazetede verdiği cevapta ve sonraları yayımlanan başka mektuplarında, Arap harflerini olduğu gibi savundu.[9] Namık Kemal'in buradaki savunması ve ileri sürdüğü tez sonraları Arap harflerini savunanlarca tekrar ele alınagelmiştir. Namık Kemal, okuma güçlüklerinin Fransız ve İngiliz dillerinde de bulunduğunu söylüyordu. Ancak Namık Kemal, Osmanlı imlâsının yalnızca güçlük değil bazı tutarsızlıkları da barındırdığını zikretmemeyi tercih etmiştir. Aynı kelimenin birkaç türlü okunabilmesi, imlânın saygın bir düzeyi olmadığını gösterir. Reform isteklilerinin tüm çabaları da bu durumu düzeltmekti. Mirza Melkom Han daha sonraları Londra'da büyükelçi iken 1885 yılında *Durub-u Emsal* adlı bir kitap bastırdı.[10] Mirza Melkom Han burada, önerdiği projeyi uygulamaya koyuyordu. Harfler ayrı ayrı basılmıştı. Üstelik imlânın Türkçeye uydurulması için sesliler bol bol kullanılıyordu. Böylelikle sonraları *Huruf-u Munfasıla* adıyla Enver Paşa tarafından orduda kullanılacak olan bu alfabe, Mirza Melkom Han tarafından ortaya atılmıştı. Bu yazı türü vereceğimiz örnekte de görüleceği gibi okumayı kolaylaştırıyorsa da yazmak için pek pratik değildir. Örneğin, ak akçe kara gün içindir. Bunu yazı biçiminde yazıyordu. Namık Kemal ve Mirza Melkom Han arasındaki tartışma sürerken *Terakki* gazetesinde Hayreddin Bey, 'Maarif-i Umumiye' adlı makalesinde Rusya'yı örnek göstererek elifbada değişikliği öneriyor ve Ebüzziya Tevfik Bey'le tartışmaya giriyordu.[11] Bu tür tartışmaların İkinci Meşrutiyet'ten sonra yoğunlaştığını, üstelik daha cüretkâr değişiklik önerileri de yapıldığını görüyoruz. 19. yüzyıl boyunca Ali Suavi, Şemseddin Sami, Ebüzziya Tevfik gibi aydınlar önerilerini hep Arap harflerinin düzeltilmesi etrafında yoğunlaştırmışlardı. Oysa şimdi Latin harflerinin kabulünden söz edenler de vardır.

Latin harflerinin kabulünü önerenler içinde Abdullah Cevdet, Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Celal Nuri (İleri) başta gelir. Bunlar Arap harfleriyle Türk yazı dilinin karışıklıktan kurtulamayacağını, bu harflerle hiçbir dü-

9 F. A. Tansel, *a.g.m.*, s. 231 ve Melkom Han'ın Farsça mektubunun metni ile Namık Kemal'in özel mektuplarını vermektedir.

10 Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, Devlet Basımevi, İstanbul 1939, Ek'teki fotoğraf.

11 F. A. Tansel, *a.g.m.*, s. 234-238.

zenlemenin mümkün olmadığını ileri sürüyorlardı. Türk dilinin ve eğitiminin gelişmesinin ancak Latin harflerinin kabulü ile mümkün olacağını savunmaktaydılar. Hüseyin Cahit Bey, uygulama için Arnavutların Latin harflerini almasını örnek gösterirken, Celâl Nuri, hiç değilse bir sancak merkezinde birkaç yıl bu sistemin uygulanmasını istiyordu. Bu öneri ve tartışmaların sonucunda Arnavut halkını temsil eden bir grup, Meclis-i Mebusan'a Latin harflerinin kabulü için bir 'takrir' de verdirmiştir. Ancak Sinop mebusu Hasan Fehmi Efendi, bu takrir aleyhine Şeyhülislam'dan bir fetva alarak, yasalaşmasını önlemiştir.[12]

Latin harflerinin, kendini gizleyen bir taraftarı da Sultan II. Abdülhamid gibi görünüyor. Ona göre: "Halkımızın büyük cehaletine sebep, okuma yazma öğrenimindeki güçlüktür. Bu güçlüğün nedeni ise harflerimizdir." Sultan Abdülhamid, "Belki bu işi kolaylaştırmak için Latin alfabesini kabul etmek yerinde olur," demektedir.[13] İkinci Abdülhamid'in tersine bu konuda inandığını cesaretle savunanlar da vardır. Manastır vilâyetinin Görice Sancağı'nda Kuran-ı Kerim ve Ulûm-u Diniye muallimi olan Hafız Ali Efendi, Latin harflerine taraftar olduğu için işinden atılmıştır. Ancak Manastır Valisi Ali Münif Paşa'nın ricasıyla 4 Kasım 1327 (16 Ocak 1911) tarihinde yeniden işe alınmıştır.[14] Taraftarlarının artmasına karşın, Latin harflerinin kabulü sorunu uygulamada cesaretsizlik nedeniyle hasır altı edilmektedir. Arap harflerinden memnun olmayanlar içinde Uygur harflerinin kabulünü savunanlar da vardır.[15]

Fakat İkinci Meşrutiyet döneminde Arap harflerinin 'ıslahı' taraftarları düşüncelerini kısmen uygulamaya koyabildiler. İranlıların daha VIII-IX. yüzyıllarda Arap harflerini bir ölçüde kendi dillerine uydurabilmelerine karşın, Türklerin aynı titizliği gösteremediğini belirtmiştik. Oysa Türk dilinin ek kök yapısına ve ses uyumu temeline dayanan morfolojik özelliği (analitik fleksibl), bu tür düzenlemeleri kaçınılmaz kılmaktadır. Bu dönemde ıslahatçıların başında gelenler, Milaslı İsmail Hakkı, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Celal Sahir (Erozan) ve Cihangirli M. Şinasi'dir.[16] Bunlardan İsmail Hakkı ve Cihangirli M. Şinasi, 1912'de 'Tadîl-i Huruf Meselesi' adlı bir risale yayımlayarak önerilerini sundular. Bu kişiler, seslilerin bol bol kullanılmasını istemekteydiler. Örneğin دوه dve olarak yazılan kelime, دەوە deve olarak; اولمش olmış diye yazılan kelime اولونموش olunmuş di-

12 Ülkütaşır, a.g.e., s. 31-32.

13 Sultan Abdülhamid'in 1930'dan sonra yayımlanan bu görüş ve düşüncelerini içeren defter, dilimize çevrilmiştir. Bkz. Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, çev. Salih Can, Hareket Yayınları, İstanbul, 1974, s. 177-178.

14 Elif Naci, 'Harf İnkilabı ve Eski Bir Vesika', *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1963.

15 Ülkütaşır, *a.g.e.*, s. 32'de Dobrucalı A. H. Mustafa Bey'in bu dönemde Uygur harflerinin kabulünü önerdiği bilirtiliyor.

16 Levend, *a.g.e.*, s. 356-357.

ye yazılmalıdır. پا پسه yapse diye çekilen fiil, ses uyumuna uygun olarak پا پسا yapsa diye kullanılıp yazılmalıdır. Bundan başka, Türk fonetiği ile ilgisi olmayan ع (ayn), ط (ti), ص (sad) ve ض (dad) harfleri kullanılmamalıdır. Ayrıca kelimeler konuşulduğu gibi yazılmalı, eski imlâ terk edilmeliydi.[17]

Islahatçıların bu fikirlerini eğitim yoluyla uygulamaya koyan iki düşünür ve eğitimci üzerinde durmak gerekir kanısındayız. Üstelik bu iki eğitimcinin bu yoldaki katkıları bugüne değin literatürde yadsınmıştır. Bunlardan birincisi Satı Bey'dir. (Sonraları Arap ülkelerine göçen ve *Satı-Al Husrî* olarak tanınan ve Arap ulusalcılığının teorisini yapan kişidir.) Satı Bey, meşrutiyetin fikir iklimi içinde önemli bir düşünür ve eğitimcidir. Daha çok fizik-pozitivist olan bu düşünür, bireyin eğitimi sırasında bireyci bir topluma yönelik değerlerin kazandırılması ve uygulamalı öğretime ağırlık verilmesi taraftarıydı. 1910 yılında kendisinin kurduğu ve bizdeki ilk örnek olan anaokuluna 'Yuva' adını vermiştir; Burada Satı Bey, Türk fonetiğine uygun bir imlâyı esas almış ve çocuklara kısa zamanda okuma yazma öğretmiştir. Satı Bey'inkine benzer bir uygulamayı, daha önceden geniş bir şekilde gerçekleştiren ikinci kişi ise İsmail Gaspıralı (Gaspırinski) Bey'dir. Rusya periferisindeki Türk toplumları, üzerinde eğitim ve basın organları ile etkili olan bu düşünür, Türk fonetiğine uygun imlâyı okullarda öğretmek için 1883'te Kırım Bahçesaray'da ilk *Usul-ü Cedid* mektebini kurmuş ve üç ayda okuma öğrettiği görülünce 20 yıl içinde Rusya periferisinin her yerinde bu okulların sayısı 5000'e çıkmıştır. Ayrıca çıkardığı *Tercüman* gazetesinin bazı makale ve haberleri bu imlâ ile yazılıyordu. Kuşkusuz bu imlânın uygulanması için Gaspiralı, dilde de sadeleşme yönüne gitmiş ve Azeri-Oğuz lehçelerinden alınan kelimeleri bolca kullanmıştır.[18] Gaspiralı imlâ düzenlemesi konusunda Tanzimat'tan beri rastladığımız Osmanlı düşünürlerinin önerilerini de dikkate almış görünüyor.

İmlâ reformu konusundaki bu öneri ve uygulamalar meşrutiyetten sonra etkili olmuştur. Basılan kitaplarda yeni imlâya bir ölçüde dikkat edildiği, noktalamaya önem verildiği bilinen gerçeklerdendir. Bunlar dışında örneğini daha önce Mirza Melkom Han'ın verdiği ve tümü ile Türk fonetiğini dikkate alan bir yazının geliştirilip, Enver Paşa'nın emriyle orduda uygulamasına geçildiğini belirtmiştik. *Huruf-u Munfasıla, Enverî Yazı, Hattı Cedid, Ordu Elifbası* denilen bu alfabenin pratik olmadı-

---

17 İsmail Hakkı, Cihangirli M. Şinasi, *Tadil-i Huruf Meselesi*, Nefaset matbaası, İstanbul 1330 (1912); bu fikirlerini İsmail Hakkı "Harflerin ıslahı", *Türk Yurdu*, 8 Mart 1328 (1910) No: 8'deki makalesinde yayınlandı.

18 Örneğin 23 Eylül 1895 (Ortodoks Rus Tak. Göre) tarihli Tercüman'da yer alan bir haberde; "Yere atub, ayak ile basub... hanelerine kaytmaya mecbur bulundular" gibi kelimelere rastlıyoruz.

ğı ve 'harb muhaberatını sekteye uğratacağı' gerekçesiyle bırakıldığını biliyoruz.[19] Şu kadarını da belirtelim ki, Birinci Dünya Savaşı'nda Galiçya cephesinde haberleşme Latin harfleri ile yapılıyordu.

Bütün bu uygulama ve girişimler yeni Türkiye Devleti'ne bir miras olarak geçmiştir. Ancak bu miras bir şeyi gösteriyor ki, o da, Arap harflerinin modern bürokraside ve yaygın eğitimde kullanılabilecek bir araç olmadığıydı: Bu nedenle 1920'lerde Latin harflerinin kabulü konusu Türkiye içinde ve dışında tekrar canlılık kazandı. Daha 1923 yılında İzmir İktisat Kongresi'nde, delegelerden biri Latin harflerinin kabulü için bir öneride bulunduğunda Kâzım Paşa (Karabekir), "Latin harflerinin kabulü meselesi, Avrupalılarca bizi bölmek ve İslam âleminden koparmak için ortaya atılan bir nifak tohumudur," diyor ve Arnavutlarla Azerbaycanlıların bu yüzden çoktan pişman olduğunu ekliyordu. Görülüyor ki, yeni Türkiye Cumhuriyeti daha ilk günlerinden bu tartışmalarla karşı karşıya kalacaktır.[20]

1925'te Bakû'da toplanan Türkoloji Kongresi'nde Bekir Çobanzâde, Hasan Sabrı Ayvazof, Ağamalioğlu tüm Türk dillerini konuşanlar için Latin harflerinin kabulünü savundular ve bir genel alfabe projesi önerdiler. Bu kongreye katılan Köprülüzade Mehmet Fuat Bey'in tutumu öğrenilemedi.[21] Ancak kendisi, Aralık 1926'da *Millî Mecmua*'da yayımlanan bir makalesinde, 'harfler konusu ile ihtisas sahibi olmayanların uğraşmaması gerektiği halde, herkesin bu konuyu iş edindiği, bir milletin maarif ve kültür hayatında harflerin önemsiz bir mesele olduğu, Latin harfleriyle medeni terakki sağlanamayacağı, zaten yeni alfabenin yaratacağı zorluklar dolayısıyla tutunamayacağı'nı yazmaktadır.[22] Köprülü o sıralarda yeni harflerin aleyhindedir. Nitekim Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta da bu düşüncelerini açıklamıştır.[23] Türk Ocağı'nda verilen konferans, Darülfünun müderrislerinden Şekib (Hüsnü) Bey'in *Akşam* gazetesinde çıkan ve Türkçenin ilkel bir dil olduğunu, bir yabancı dilin kabulü gerektiğini savunan yazısı üzerine verilmiştir. Bu düşünceye karşı doğan haklı tepkileri Köprülü, 'ilmin sesi olarak', Latin harflerine karşı bir kampanya yürütmekle kullanmıştır. Fuat Köprülü, Türk imlâsı ile Arap harflerinin ne derecede bağdaştığı sorunu üzerinde dur-

19 Bkz. *Ordu Salnamesi*, İstanbul 1330 (1914).

20 Gündüz Okçun (derleyen), *Türkiye İktisat Kongresi 1923 İzmir, Haberler, Belgeler, Yorumlar*, S.B.F., (ikinci baskı), Ankara 1971, s. 318-320.

21 Bakû Türkoloji kongresi için bkz: Thedor Menzel 'Der. II. Türkologische Kongress in Baku (26.11.bis 6.III. 1926)' Sonderdruck aus der Z. *Der Islam* bd. XVI, Berlin Leipzig 1926, s. 176.

22 Köprülüzade Mehmet Fuat, 'Harf Meselesi', *Millî Mecmua*, c. 7, no: 75, Kânunevvel 1926, s. 1206-1207.

23 Konferansın metni, *Türk Yurdu*, c. 4, no: 19, Temmuz 1926 sayısı, s. 473-476'da yer almaktadır.

maksızın, Namık Kemal'in bu konudaki itirazları etrafında Arap harflerinin savunmasını yapıyordu. 1926 yılı bir yerde, bu konudaki tartışmaların doruk noktasını teşkil eder. Aynı yıl içinde Ali Seydî Bey, benzer fikirlere dayanarak Latin harflerinin aleyhinde bulunan bir risale yayımlamıştır. Ali Seydî Bey'in başlıca itirazı, Arapça kelimelerin Latin harfleri ile yazılamayacağıdır.[24] Gerçekten de bu tür itirazlara cevap, 1930'larda harf devriminin hemen ardından başlayan dilde sadeleşme hareketi ile oldu. Bu sıralarda Dr. İsmail Şükrü, Latin harflerinin kabulüne karşı çıkmakta fakat Arap harflerinde de önemli bir düzenlemeyi gerekli görmektedir. Çıkardığı broşür, *Latin Harflerinden ve Arap Harflerinden Daha İyisini Bulalım* adını taşıyordu. İsmail Şükrü'nün *daha iyisi* dediği alfabede; tı ط , zı ظ , dad ض , sad ص , ayn ع gibi yabancı sesli harflerin ve şin ش , çe چ gibi noktalıların kaldırılması önerilmekteydi. Ayrıca, harflerin başta, ortada, sonda farklı yazılmasının da kaldırılması istenmekteydi.[25]

Bütün bu tartışmalar 1927 yılında kesilmektedir. O tarihten sonra basında yalnızca Latin harflerinin savunucularına rastlanıyor. Anlaşılan Cumhuriyet yöneticileri bu konuda kesin ve kararlı tutumlarını duyurmuşlardır.

1927 ve 1928 yıllarında Falih Rıfkı (Atay), Yunus Nadi, Mithat Sadullah (Sander) basında sürekli olarak Latin harflerinin propagandasını yapmaktadırlar. Bir ara Latin harflerinin savunuculuğundan vazgeçen Celal Nuri (İleri) şimdi gene *İkdam*'da Ahmet Cevat (Emre) *Vakit*'te bu kafileye katılmışlardır. Mayıs 1928'de Büyük Millet Meclisi, Arap asıllı Latin (!) rakamlarını kabul etmiştir. Bu kanunun görüşmeleri sırasında, aslen ulemadan olan Hasan Fehmi, 'rakamlardan başka Latin hurufunun ne zaman kabul edileceğini, gecikmesindeki sebebi' hükümete sormaktadır.[26] 20 Mayıs 1928'de bir *dil encümeni* kuruldu. Üyeler; Falih Rıfkı, Yakub Kadri, Ruşen Eşref, R. Hulusi, A. Cevad, Fazıl Ahmet, M. Emin ve İhsan Bey'dir. *Encümen*, Latin harflerinin kabulü ve uygulanması sorunuyla ciddî olarak uğraşıyordu. 9 Ağustos'ta Atatürk'ün Sarayburnu konuşmasından sonra, bir ölçüde uygulamaya geçilmiştir. Ağustos ayı içersinde, İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü, gelecek yıl derslerin yeni harflerle yapılacağını açıkladı. Latin harfleri kampanyasını yürütenlerin önde gelenlerinden Adliye Vekili Mahmut Esat (Bozkurt), Hukuk Fakültesi diplomalarının yeni harflerle basılmasını emretti.[27] 1 Kasım 1928'de Atatürk, Meclis'i açış nutkunda, getirilen kanun tasarısından söz ederek, Arap harf-

24 Ali Şeydi, *Latin Harfleri Lisanımıza Kabil-i Tatbik Midir?* İkdam Matbaası, İstanbul 1340 (1926).

25 İsmail Şükrü, *Latin Alfabesi, Latin Harfleri ve Arap Harflerinden Daha İyisini Bulalım*, Kader Matbaası, İstanbul 1926.

26 Faik Reşit Unat, 'Latin Alfabesinden Türk Alfabesine', *Türk Dili*, c. 2, S. 23, Ağustos 1953, s. 721-737.

27 Sami N. Özerdim, *Harf Devriminin Öyküsü*, T.D.K., no: 202, s. 17-21.

lerini savunan görüşlerin inandırıcı olmadığını, bu kuşağın, gelecek kuşakların eğitimi ve ilerlemesi için, alışkanlıklarından fedakârlık etmek zorunda olduğunu bildirdi.[28] Gerçekten de yeni harflere direnme, yazı konusundaki yeteneğini kaybetmek korkusundan da geliyordu.

Devrimin ilk anda sarsıcı etkileri görüldü, 1 Ocak 1929'dan başlayarak Latin harflerinin istisnasız uygulanması, ders kitabı stoku yapan bazı yayınevlerinin iflâsına neden olurken, gazetelerin satışları da ilk aylarda düştü. Harf devrimini kısa sürede gerçekleştirmek biçimindeki bu radikal uygulama, Falih Rıfkı'ya göre, Atatürk'ün, 'Latin harflerinin de Enverî yazının akibetine uğrayabileceği' yolundaki endişesinden kaynaklanıyordu.[29] Fakat bu sarsıntı dönemi, kısa sürede sona ermiştir.

Türkiye'de yeni harflerin kabulünden önce, Latin harfleri 1924'te Kafkasya'da Azeriler, Kumık ve Karaçaylar tarafından, 1927'de de Özbekler ve Kazanlılar tarafından kabul edilmiştir. Ancak, anılan yörelerde Latin harfleri uygulaması sınırlı bir deneme niteliğinde kalmıştır. Oysa literatürde bu konuda bir yanılgı devam edegelmektedir.[30] Türkiye'de Latin harflerinin kabulünden sonra, Sovyetler'deki Türk cumhuriyetlerde de Latin harfleri yaygınlık kazanmıştır. Üstelik 1928 sonlarında Kırım'da ve Kazakistan'da da Latin harfleri uygulamaya başlanmıştır. Latin alfabesi yayın yaşamı ve eğitim düzeyinin oldukça düşük bulunduğu bir dönemde kabul edildiğinden, değişikliğin büyük sorunlar yarattığı söylenemez. Eğer bu tür bir yenilik hareketi gecikseydi, daha büyük sorunlar yaratacağına kuşku yoktur. Nitekim, İran'da da Latin harflerinin kabulü tartışmaları uzun zamandır sürdüğü halde, değişikliğe kimse cesaret edememişti. 1946'da Ebulkasım Azâd Meragi tarafından kurulan 'Encümen-i Taraftaran-ı Elifbayı Asân'ın faaliyeti, bu konuda bir başlangıç olduğu halde, tartışmalar yakın zamana kadar sürmüştü.[31] Benzer tartışmayı yapan bir grup İsrail'de de vardır.

1 Kasım 1928'de kabul edilen alfabe, o zamana kadar ileri sürülen alfabe projelerinden daha mükemmeldi. Aslında Türkçede Latin harflerinin Tanzimat'tan beri telgraflarda, bazı sözlüklerde;[32] Yunan harflerinin ise Karaman Rumlarının İncil'lerinde kullanıldığını biliyoruz.[33] Ancak, 1928 devrimi ile getirilen alfabe, bu örneklere göre Türk fonetiğine daha

28 *Zabıt Ceridesi*, c. 5, Birinci İnikâd, Birinci Celse, 1 Teşrînisani 1928, s. 5.

29 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Doğan Kardeş Mat. Sa. A.Ş., İstanbul 1969, s. 440.

30 Bernard Lewis, *Emergence Of Modern Turkey*, Oxford University Press London, 1961, s. 271'de Sovyet Türkik cumhuriyetlerinde Latin harflerinin kabul edilmesinin Türkiye'yi etkilemek amacını taşıdığını söyler. Bu yanlış yargıya, olayı etraflıca incelemediği için varmaktadır.

31 'Alfabe', *Türk Ansiklopedisi*, c. II, MEB Basımevi, İstanbul 1966, s. 63.

32 Örneğin; Artin Hindoğlu, *Dictionnaire Abrégé Turc-Français*, Vienne 1838.

33 Panaia Diatiki, *Giani Tevrati Şerif*, Atinata Georgi Polumeri'nin Basmas'inde tab olunmuştur, 1838.

uygundu. Sadeleşen ve konuşulduğu gibi yazılmaya başlanan Türkçe için bu harflerden başkası da düşünülemezdi.

Yayın Kataloğu

1929'da Plaklarda Dinlediğiniz Sanatkârlar / H. S. Gezgin / *Söyleşi*
27 Mayıs / Nazlı Ilıcak / *Tarih*
Ajda'nın Elmasları / Mehmet Murat Somer / *Polisiye*
Albayım Beni Nezahat İle Evlendir / İlhami Algör / *Roman*
Altı Bardakta Dünya Tarihi / Tom Standage / *İnceleme*
Amanvermez Avni'nin Serüvenleri 1. Cilt / E.Sami / *Polisiye*
Amanvermez Avni'nin Serüvenleri 2. Cilt / E.Sami / *Polisiye*
Âşık Garip ile Şah Senem / Adnan Özyalçıner / *Halk Hikâyesi*
Atlıkarıncada Bir Tur Daha / Tiziano Terzani / *Anlatı*
Atlasın Yükü / Jeanette Winterson / *Mitoloji*
At Sırtında Anadolu / Frederick Burnaby / *Tarih*
Avrupa'da Demokrasi Üzerine Düşünceler / G. Mazzini / *Deneme*
Bay Perşembe / G.K. Chesterton / *Roman*
Başsız Süvari / Washington Irving / *Öykü*
Batılılaşma Yolunda / İlber Ortaylı / *Tarih*
Best Of / Perihan Mağden / *Deneme*
Birileri Kadınlarımızı Fena Kandırıyor / H. Sonsuz Çeliktaş / Deneme
Bir Sen Kaldın Yalnızlık Gelince / Ali Poyrazoğlu / *Öyküler*
Bir Şapka Bir Tabanca / Celil Oker / *Polisiye*
Bulutlar Kuramı / Stephane Audeguy / *Roman*
Bulutların Prensi / Gianni Riotta / *Roman*
Bono'nun Odasında / Michka Assayas / *Söyleşi*
Cedric 1 İlk Dersler / Laudec, Cauvin / *Çocuk*
Cedric 2 Kar Tatili / Laudec, Cauvin / *Çocuk*
Cedric 3 Tehlikeli Oyunlar / Laudec, Cauvin / *Çocuk*
Cedric 4 Benim Becerikli Babam / Laudec, Cauvin / *Çocuk*
Cedric 5 Ah Şu Sinekler / Laudec, Cauvin / *Çocuk*
Cumhuriyetin Kara Kutusu / Yavuz Donat / *Anı*
Çıplak Ceset / Celil Oker / *Polisiye*
Darwin Komplosu / John Darnton / *Roman*
Dehşet Miğferi / Viktor Pelevin / *Mitoloji*
Dillerin Gizli Dünyası / Cevdet Kudret / *Deneme*
Din ve Psikiyatri / Irvin D. Yalom / *Deneme*
Düz Yazı: 100 Yazı / Haydar Ergülen / *Deneme*
Edgar'ın Laneti / Marc Dugain / *Roman*
El Yordamıyla / Claudio Magris / *Roman*
Eyvah Aşk / Sylvie Overnoy / *Roman*
Fakat Müzeyyen Bu Derin Bir Tutku / İlhami Algör / *Roman*
Farklı Rüyalar Sokağı / Nazlı Eray / *Roman*
Ferhad ile Şirin / Feridun Andaç / *Halk Hikâyesi*
FBI'ın Einstein Dosyası / Fred Jerome / *İnceleme*
From Tallinn To Turkey / Henrik Liljegren / *Memoir*
Gece Yolculuğu / Jan Costin Wagner / *Polisiye*
Gitmek / Tahar Ben Jelloun / *Roman*
Güzel Sanatların Bir Dalı Olarak Cinayet / T. De Quincey / *Deneme*
Hayatın Sessizliğinde / Aslı Erdoğan / *Şiirsel Düzyazı*
Hayalhane / Berrin Karakaş / *Roman*
Hangimiz Uğramadık Sanki Haksızlıklara / P. Mağden / *Deneme*

İçimdeki Timsah / Ali Poyrazoğlu / *Anlatı*
İçi Yoksul / Tahir Musa Ceylan / *Roman*
İstanbul'da Semai Kahveleri ve Meydan Şairleri / O. C. Kaygılı / *Halkbilim*
İstanbul Kitabı / Kolektif / *Anlatı*
İki Genç Kızın Romanı / Perihan Mağden / *Roman*
İsa'ya Göre İncil / José Saramago / *Roman*
Kalemin Ucu / Cevdet Kudret / *Deneme*
Kalfa ile Kralıça / İlhami Algör / *Roman*
Kapitalizmi Kapitalistlerden Kurtarmak / R. G. Rajan L. Zingales / *İş Dünyası*
Karda Kalan İz / Ali Koçak / *Öykü*
Kartal Yuvası / Anna Kavan / *Roman*
Küçük Ada / Andrea Levy / *Roman*
Kramponlu Ceset / Celil Oker / *Polisiye*
Lizka ve Erkekleri / Aleksandr Ikonnikov / *Roman*
Mavi Kanlı Prenses / Jean-Patrick Manchette / *Polisiye*
Merhaba Tembellik / Corinne Maier / *Deneme*
Miguel Sokağı / V.S. Naipaul / *Roman*
Mitlerin Kısa Tarihi / Karen Armstrong / *Mitoloji*
Nefertiti'nin Esrarı / Pierre Boulle / *Roman*
N'Gustro Vakası / Jean-Patrick Manchette / *Polisiye*
Oğulsuz / Walter Veltroni / *Anlatı*
Önce Kalbim / Ayşe Emre / *Sağlık*
Ödünç Yaşamlar / Ali Poyrazoğlu / *Anlatı*
Ölüm Bir Skandal / Haydar Ergülen / *Şiir*
Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş / José Saramago / *Roman*
Politik Yazılar / Perihan Mağden / *Deneme*
Penelopia / Margaret Atwood / *Mitoloji*
Refakatçi / Perihan Mağden / *Roman*
Safran Sarı / İnci Aral / *Roman*
Savrulanlar / Esmahan Aykol / *Roman*
Sınav Stresi / Bengi Semerci / *Sağlık*
Sınırsız Canavarlar / Uzodinma Iweala / *Roman*
Sinekkuşu'nun Kızı / Luis Alberto Urrea / *Roman*
Stilist / Aleksandra Marinina / *Polisiye*
Sudan Adam / John Irving / *Roman*
Şafak Portreleri / Erdal Şafak / *Deneme*
Şu Benim Ülkem / Mehmet Ali Kılıçbay / *Deneme*
Şüpheli Bir Ölüm / Esmahan Aykol / *Polisiye*
Tarihin Dönüşü / Joschka Fischer / *Düşünce*
Talin'den Türkiye'ye / Henrik Liljegren / *Anı*
Ufukların Efendisi Osmanlılar / Jason Goodwin / *Tarih*
Üzgün Kediler Gazeli / Haydar Ergülen / *Şiir*
Veronica / Nicholas Christopher / *Roman*
Yalnız Adam Adnan Menderes / Nazlı Ilıcak / *Anı*
Yaradanımız Medya / Marshall McLuhan / *İnceleme Araştırma*
Yeniçeri Ağacı / Jason Goodwin / *Roman*
Yıldızlara Yolculuk / Nicholas Christopher / *Roman*
Yitik Adanın Öyküsü / José Saramago / *Roman*
Vatan Dersleri - Hal ve Zaman Mektupları / İbrahim Yıldırım / *Roman*
Vampirle Görüşme / Anne Rice / *Roman*
Zaman Geriye Dönmez / Ferhan Şaylıman / *Roman*